

CAROLINE JAQUES CUBAS

**O CORPO HABITUADO**

SENTIDOS E SENSIBILIDADES NA FORMAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA  
IMACULADA CONCEIÇÃO (Província Nossa Senhora de Lourdes, 1960 – 1990).

FLORIANÓPOLIS - SC

2007.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC

CENTRO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS – CFH

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

CAROLINE JAQUES CUBAS

**O CORPO HABITUADO**

SENTIDOS E SENSIBILIDADES NA FORMAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA  
IMACULADA CONCEIÇÃO (Província Nossa Senhora de Lourdes, 1960 – 1990).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
História, da Universidade Federal de Santa Catarina, como  
requisito para a obtenção do grau de Mestre em História  
Cultural, sob orientação do Prof. Dr. Rogério Luiz de Souza.

FLORIANÓPOLIS, SC

2007

**Àqueles que vive(ra)m esta história. Além das letras...**

## AGRADECIMENTOS

Cá está, materializado, algo que me fez perder boas noites de sono. Trabalho feito por duas mãos e muitos olhares, idéias e contribuições. Construído em meio acalentador, por alguém que, assumidamente apaixonada pelas possibilidades da história, vem agora agradecer àqueles que, das mais diferentes formas, foram (e permanecem sendo) o respaldo desta paixão. Muitas pessoas e poucas linhas. Serei breve:

Rogério Luiz de Souza, orientador e amigo, pela competência e sutileza com a qual lidou com minhas teimosias e devaneios. Pela cumplicidade e respeito ao longo de todo o trabalho. Pela perspicácia em relação aos detalhes e euforia às idéias. Fundamental.

Aos professores do programa de Pós-Graduação em História Cultural da Universidade Federal de Santa Catarina, em especial Henrique Espada Rodrigues Lima Filho, pela leitura atenta de parte do texto. Pelos riscos e discussões, raivas e risadas. Meu carinho sincero e admiração.

Fabiana Nicolau, cujas linhas seriam poucas para tudo o que tenho à agradecer. Conhece meus medos, segredos, vontades e paixões. Intelectual brilhante e colo imprescindível. Emprestou-me as palavras de Clarice, as quais devolvo agora: Somos um quase tudo. Onice Sansonowicz, querida amiga e confidente. De quem falo como se de mim falasse. Sabes que esta história é tua e em teus ombros jogo parte da responsabilidade pelo que fiz. Tentei escrever aquilo que tu viveste. Teus sorrisos e lágrimas justificam cada letra. Tina Franchi, que acompanhou este trabalho e para quem tudo é intenso. Carrega consigo a “alma de artista” cantada por Chico e Edu Lobo. Quando puseres novamente em prática tua “arte de deixar algum lugar quando não se tem para onde ir”, saibas que tuas marcas e cores fortes ficam. E que agradeço por elas. Dayse Ladwig, pela força, ombro, carinho, palavras duras e sábias nos momentos em que delas precisei. Por ensinar-me a

arriscar e permitir(me) e tentar. Marilane Machado, Daniel Boeira, Marília Mezzomo, Giovanny Noceti, Gustavo Perez, Luciana Brum, Melissa Michelotti, Rafael Saldanha, Caroline Bahniuk, Mauro Tilton, Benedito “Bené” Libório e Bartira “Tita” Telles: amigos novos e outros nem tanto. Incontáveis vezes me ouviram falar de freiras, textos e de outras coisas que aqui soariam impróprias. Entenderam meus “nãos” e arrancaram-me da clausura acadêmica nos justos momentos em que precisei. O tempo não qualifica a amizade e, muito menos, a gratidão.

Gilles Abes, pelos tons felizes, poesias, sorrisos e inenarráveis surpresas que trouxe aos últimos meses de confecção deste trabalho. *Ne hâte pas cet acte tendre, Douceur d'être et de n'être pas, Car j'ai vécu de vous attendre, Et mon coeur n'était que vos pas.*

Meus pais, Antônio Carlos e Maria Angela, e meus irmãos, Eduardo e Antônio, por fazerem com que tudo tenha sentido. Pelo incentivo, confiança e apoio incondicional. Por entenderem minha ausência e obstinação. Por darem tudo e pedirem nada. Agradeço pelo que são e pelo que sou.

Amo-os.

Já que muitos empreenderam compor uma narração dos fatos que entre nós se consumaram, como no-los transmitiram os que desde o princípio foram testemunhas oculares e se tornaram servidores da Palavra, resolvi eu também, depois de tudo ter investigado cuidadosamente desde a origem, expor-tos por escrito e pela sua ordem, ilustre Teófilo, a fim de que reconheças a solidez da doutrina em que foste instruído.

Lucas, 1, 1-4.

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objeto a formação para vida religiosa feminina entre os anos de 1960 e 1990. Divide-se em três reflexões norteadas pela experiência vivida dentro da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, na província Nossa Senhora de Lourdes, a qual engloba os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul (entre outros), durante e após a realização do Concílio Ecumênico Vaticano II. No primeiro capítulo apresenta reflexões sobre os regimentos oficiais da formação para a vida religiosa e como estes foram ressignificados e vivenciados no contexto brasileiro. O segundo capítulo trata das especificidades dos anos de formação, das fases e regras ensinadas. Dos significados do uso do hábito, nas relações que as freiras estabelecem dentro e fora da instituição religiosa. O último capítulo apresenta a relação entre política e religiosidade através de uma troca epistolar. Estas cartas possibilitam perceber impasses dentro da Igreja Católica, os receios em relação à emergência da Teologia da Libertação e inúmeras divergências entre as formas possíveis de se experienciar a vida institucionalmente consagrada.

**Palavras-chave:** vida religiosa, formação, identidade.

## **ABSTRACT**

The subject of this research is the training to female religious life between the 1960's and 1990's. It is divided in three reflections guided by the lived experience inside of the Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição, in the province Nossa Senhora de Lourdes, which encloses the states of Santa Catarina and Rio Grande Do Sul (among others), during and after the accomplishment of Vatican Ecumenical Concilium II. In the first chapter it presents reflections about the official rules for the training of religious life e how it was understood and lived in the brasilian context. The second chapter deals with the specificities of the training years, the fases and rules taught, and with the meanings of the habit in the relations stabilished by the nuns inside and outside the religious orders. The last chapter is about the relation between politics and religiosity through an exchange of letters between two religious. These letters made possible to apprehend impasses inside the Catholic Church, the fears towards the emergency of the Teologia da Libertação and several disagreements between the possible forms of experiencing the institutional consecrated life.

**Keywords:** religious life, social, training, identity



## Sumário

Introdução.....	10
Capítulo 1 - Um Concílio para mudar ou manter.....	23
1.1 (Trans) Formações Institucionais.....	23
1.2 Experiências de formação.....	39
Capítulo 2 – Sendo irmã.....	54
2.1 Aprendendo a ser Irmã.....	54
2.1.1 O ingresso na Congregação.....	54
2.1.2 A vida em formação.....	64
2.2 Parecendo Irmã.....	77
Capítulo 3 – Epístolas.....	92
3.1 Confidências de formação.....	92
3.2 As Cartas além da escrita.....	104
Considerações Finais.....	127
Fontes.....	135
Referências Bibliográficas.....	138.

## *Introdução:*

*A doçura do passado? O recordá-lo,  
porque recordá-lo é torná-lo presente.<sup>1</sup>*

Uma história das histórias que aprendi. Das histórias que me criaram, passaram, tocaram, mudaram e formaram. Uma história de minha história. Minha e de todos aqueles cuja experiência foi perpassada pela presença das Irmãs.

Em meus tempos de infância elas sempre estiveram presentes. E não poderia ser diferente para uma aluna do Colégio São José, de Itajaí, mantido desde 1941 pela Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. O encanto e o medo eram dois sentimentos que se permeavam cada vez que as observava a distância. Sempre à distância. Recordo-me delas como entidades inatingíveis, oscilando entre aquilo que pareciam ser e aquilo que meus sentidos imaginavam que fossem.

Nas conversas em família lembro de ouvir minha avó narrando suas experiências como aluna dessa mesma instituição – alguns anos antes, certamente – e afirmando que estudara lá “na época em que as irmãs usavam hábito”. Quando questionada acerca dessa mudança a resposta era, geralmente, “porque os tempos mudaram” ou alguma variação com o mesmo sentido.

No colégio, além da diretora, figura onipresente, várias professoras e funcionárias eram também irmãzinhas (o que, durante algum tempo, pensei ser uma forma carinhosa de se referir às irmãs) e, o mais intrigante, havia aquelas que usavam hábito. Lembro-me bem de uma, Irmã Emiliana, que ensinava piano e perambulava pelo colégio como um ser imaterial.

---

<sup>1</sup> PESSOA, Fernando. **O Livro do Desassossego**. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p. 27.

Ao menos era assim que a percebia. A sua imagem é uma das mais presentes quando recordo dos nove anos em que fui aluna daquela instituição e, apesar de nunca termos trocado uma palavra sequer, era dela que lembrava cada vez que ouvia o termo “irmã” ou “freira”.

Convivi com elas até o segundo ano do ensino médio e não tinha a dimensão do quão significativas eram em minha memória. Fiquei anos sem delas lembrar e quando pensava era apenas porque passava em frente ao tradicional Colégio São José ou porque encontrava, casualmente, com uma ou outra pelas ruas da cidade de Itajaí.

Em uma tarde de abril, no entanto, elas voltaram. Coursava semanalmente uma especialização em História, na Universidade do Estado de Santa Catarina, quando conheci Onice Sansonowicz que, assim como Fabiana Nicolau (uma amiga) e eu, também era de Itajaí. A aproximação foi inevitável. As afinidades grandes e em uma de nossas muitas e longas conversas resolvemos falar de nosso passado. O de Onice, para minha grata surpresa, remetia à Congregação. Às irmãs de minha infância. Elas assim voltaram.

Onice nasceu em Ijuçapirama, localidade do município de Jaguari, RS e foi criada em berço católico. Ingressou na Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição em 1986 por intermédio do pároco da região. Quando demonstrou interesse em seguir a vida religiosa procurou se aconselhar com Pe. Oswaldo, o qual apresentou-lhe a CIIC<sup>2</sup> que, apesar de oferecer formação em outra cidade, possuía um trabalho mais vinculado às questões sociais. Após alguma insistência (uma vez que Onice tinha apenas 13 anos) conseguiram iniciar a formação. Onice permaneceu na congregação por 4 anos.

---

<sup>2</sup> CIIC – Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição.

As conversas tornaram-se freqüentes, instigantes e, antes mesmo que eu elegeisse as irmãs como um tema de pesquisa, já me surpreendia angulando-as teoricamente e encarando a experiência de minha amiga como possibilidade reflexiva.

O fato de iniciar um projeto de pesquisa a partir da descrição das experiências dela (as quais algumas vezes remetiam às minhas, ainda que indiretamente) preocupou-me a princípio. Não tinha certeza acerca das implicações metodológicas de tamanha proximidade com o tema e não sabia se esta acabaria por depor contra ou a favor do próprio projeto. Foi Joan Scott que me ajudou a resolver este impasse quando trabalha o conceito de experiência afirmando não serem os indivíduos que possuem a experiência, mas que a mesma é constituinte dos sujeitos e, sendo assim, não pode ser tomada como a origem de uma explicação, como uma evidência autorizada ou fundamento primeiro do conhecimento, mas é algo que deve ser historicizado. É ela quem devemos explicar, assim como as identidades que produz.<sup>3</sup>

As falas de Onice acerca da congregação foram o ponto de partida que me incitaram a problematizar os elementos que possibilitaram a emergência dessas mesmas falas. E foi assim que voltei às freiras. Ou melhor, que as freiras voltaram para mim.

A Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, fundada em 12 de julho de 1890, é a primeira congregação religiosa feminina do sul do Brasil. Estendeu suas fronteiras para além da cidade de Nova Trento, onde foi instituída, e atualmente encontra-se organizada em quatro províncias e uma regional. São elas: Província Nossa Senhora de Lourdes, com sede em Itajaí; Província Imaculada Conceição, com sede em São Paulo; Província Coração de Jesus, com sede em Belo Horizonte; Província Imaculado Coração de

---

<sup>3</sup> SCOTT, Joan. Experiência. In SILVA, Alcione Leite da. (et all). **Falas de Gênero**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1999.

Maria, com sede em Cuiabá e a Regional Virgem de Guadalupe, com sede em Manágua, na Nicarágua. Além de estar presente em quinze estados brasileiros, a Congregação possui comunidades na Colômbia, no Chile, na Bolívia, na Nicarágua, na Guatemala, em Tchad e Camarões, na África e em Vigolo Vattaro, na Itália.<sup>4</sup> Atuam majoritariamente na área da educação, da saúde e do trabalho pastoral. Entretanto mesmo durante o trabalho pastoral, o atendimento em hospitais, centros terapêuticos e postos de saúde, continuam indiretamente educando afinal, de acordo com o que propõe os Estudos Culturais, o trabalho educativo não se restringe à escolarização<sup>5</sup>.

Foi em uma instituição escolar, porém, o meu primeiro contato com as irmãs, quer com aquelas que usassem o hábito religioso ou não. A inquietação em torno do abandono do hábito (prática cada vez mais comum) foi a pedra fundamental sobre a qual construí o presente trabalho.

A princípio minha angústia teria resposta bem pouco complexa: As irmãs abandonaram o uso do hábito em concordância com as resoluções do Concílio Ecumênico Vaticano II, o qual instituiu um caráter renovador para a Igreja Católica na tentativa de aproximá-la daquilo que chamavam o “povo de Deus”. Este caráter renovador anunciado pela oficialidade católica fica claro quando, em 1965, o Papa Paulo VI lança as seguintes perguntas aos bispos italianos:

Findo o Concílio, volta tudo ao que era antes? As aparências e os hábitos responderão que sim; o espírito do Concílio responderá que não. Alguma coisa, e não pequena, deverá ser, também para nós – antes, sobretudo para nós – nova. As mudanças de tantas coisas exteriores? Sim, mas não é a estas que ora aludimos. Aludimos ao modo de considerar a Igreja, modo que o Concílio cumulo tanto de pensamentos, de temas teológicos, espirituais e

<sup>4</sup> Informações disponíveis no site oficial da congregação: <http://www.ciic.org.br/>

<sup>5</sup> Para uma discussão mais elaborada acerca da educação na perspectiva dos estudos culturais cf. SILVA, Tomaz Tadeu. (Org). **Alienígenas na sala de aula**: uma introdução aos estudos culturais em educação. Vozes, 1995.

práticos, de deveres e confortos, a ponto de exigir de nós um novo fervor, um novo amor, como que um novo espírito.”<sup>6</sup>

A simplicidade com a qual o processo de renovação institucional proporcionado por tal Concílio era descrito causou-me estranhamento e desconfiança, levando-me a problematizar o papel deste mesmo Concílio através das modificações ocorridas dentro da própria Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição.

O trabalho das Irmãzinhas da Imaculada Conceição é bastante visível atualmente, principalmente após a canonização de Madre Paulina. Sobre a atuação delas dentro de um amplo projeto evangelizador esquecemos, muitas vezes, que elas também foram – e continuam sendo - educadas. Diferente do que eu pensava aos oito ou nove anos de idade, estas irmãs não nasceram de hábito. Passaram inquestionavelmente por um processo de educação formal e informal onde, além de idéias educadas, tiveram também seus corpos moldados. Foram educadas para educar e servir. Servir ao próximo e servir de exemplo, de parâmetro e referência comportamental.

Quais as marcas deixadas por tal trajeto? Como se processa a transformação de adolescente-peralta em irmã-exemplo? Quais os sentidos e sentimentos que compõe, afinal, este vir-a-ser irmã e, posteriormente, quais as implicações existentes em ser uma religiosa? Ocupar a posição/ função de freira/ irmã da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição acarreta uma série de pressupostos e, o primeiro deles é servir. Servir seguindo os preceitos “de Jesus Cristo, assumindo seu projeto de estilo de vida, expressos no Evangelho e estabelecidos nas Constituições”<sup>7</sup>. Ao seguir os preceitos estabelecidos nestas constituições

---

<sup>6</sup> Paulo VI aos bispos italianos. 06/12/1965. Apud KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Introdução. **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1987. p 07.

<sup>7</sup>Link **Identificação** disponível na página oficial da CIIC – Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. <http://www.ciic.org.br/identificacao.htm>; acessado em 06 de setembro de 2004.

segue-se, conseqüentemente, à instituição que as elaborou, ou seja, a Igreja Católica. Tais constituições entretanto, não são estáticas. Sofrem reelaborações e, nas últimas décadas, tais modificações podem ser relacionadas com as determinações do Concílio Ecumênico Vaticano II, o qual se desenvolveu entre 1962 e 1965. De acordo com a Irmã Leodi Bolzan<sup>8</sup>, as resoluções do Vaticano II possibilitaram maior abertura à Igreja Católica, mas ao mesmo tempo criaram alguns impasses como os ocasionados pela não obrigatoriedade do uso do hábito, fato que contrariou absolutamente as mais conservadoras e fez com que muitas abandonassem a vida religiosa.

De qualquer forma o Concílio, seguido pelas reuniões do Conselho Episcopal Latino-Americano em Medellin, Colômbia, no ano de 1968 e em Puebla, México, no ano de 1979, definiu novos parâmetros para a atuação religiosa, determinando práticas divergentes daquelas definidas pelo catolicismo ultramontano de outrora. Tais determinações foram certamente sentidas, direta ou indiretamente, por aquelas que durante este mesmo período dedicavam-se à vida religiosa. Bastante representativo é, portanto, o depoimento de uma aspirante dos anos oitenta que, ao narrar sua experiência nas casas de formação, conta que suas colegas estavam mais interessadas em discutir questões conjunturais do que nas aulas de mariologia proferidas pela Irmã-formadora. Tal discussão foi categoricamente freada pela irmã com a assertiva de que política era coisa do PT.<sup>9</sup>

Percebe-se assim que a conjuntura política, econômica e social figurava entre as preocupações de algumas das moças que se dedicavam à vida religiosa. Elas não viviam em

---

<sup>8</sup>BOLZAN, Ir. Leodi, 38 anos. Depoimento, setembro de 2004, Itajaí. Entrevistadora: Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

<sup>9</sup>SANSONOWICZ, Onice. Depoimento obtido através de conversa informal e documentado através de anotações pessoais, com a autorização da informante, abril de 2004, Itajaí. Entrevistadora: Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

um mundo à parte, isoladas por entre as paredes espessas e gélidas de um convento com estruturas medievais. Dessa forma torna-se demasiado instigante refletir acerca do processo de formação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição exatamente neste momento em que as próprias estruturas da Igreja Católica estavam em processo de redefinição, ou seja, durante o período que vai de 1960 a 1990.

Um dos consensos existentes dentro desta Congregação diz respeito a não criação de vínculos ou “raízes”. Tal consenso, mesmo quando não verbalizado explicitamente construía-se – e assim ainda o é - através de uma série de práticas entre as quais uma das mais categóricas era a itinerância. As etapas de formação não se davam apenas em uma casa ou cidade mas em várias, sendo todas pertencentes a mesma província. Por este motivo, ao invés de elencarmos uma cidade ou uma única casa, delimitaremos como recorte espacial a Província Nossa Senhora de Lourdes, com sede em Itajaí por abarcar, dentre outros, o estado de Santa Catarina possibilitando maior mobilidade às reflexões.

Pensar a Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição nos abre um amplo leque de possibilidades. Em um primeiro momento centramo-nos na análise dos documentos eclesiais expedidos ao longo do Concílio Vaticano II, em suas características renovadoras e/ou conservadoras. Esses documentos (decretos, encíclicas e constituições dogmáticas) foram tomados como representativos do discurso religioso oficial, o qual buscava instituir sujeitos, territórios e espaços. Buscava ordenar. A leitura atenta e a análise da receptividade dos mesmo no Brasil através da interpretação de relatórios e publicações da CRB – Conferência de Religiosos do Brasil - possibilita-nos perceber qual o tratamento dado pela oficialidade católica aos temas que serão fundamentais para os encaminhamentos dados à formação religiosa naquele período. Os documentos utilizados como fonte materializavam o que se



desejava dos religiosos naquele momento, sendo, portanto elementos que atuavam na disseminação de um modelo. Construía um modelo que, perseguido ao longo do processo formativo, acabava por influir diretamente nas reelaborações identitárias daquelas que passavam pelas casas de formação.

É importante ressaltar que mesmo no interior da oficialidade católica existem vozes múltiplas e dissonantes e que a Igreja como instituição não pode e não deve ser caracterizada através de um discurso monolítico. A emergência da Teologia da Libertação, analisada através dos escritos de Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez e das críticas tecidas à mesma pelo então Cardeal Ratzinger no fim deste capítulo corrobora tal assertiva e possibilita a compreensão dos conflitos vividos e descritos nos capítulos a seguir.

Ao tecer interpretações acerca deste complexo período, repleto de meandros e sutilezas, faz-se mister relacioná-lo com o direcionamento dado às Irmãzinhas da Imaculada Conceição ao longo de sua formação e experiência de vida religiosa. No segundo capítulo dedicamo-nos a pensar exclusivamente sobre a formação religiosa. Como elas se situavam dentro da estrutura eclesial? O que as tornava diferentes dos leigos? O que as instituiu socialmente enquanto irmãs? É importante pontuar que estaremos pensando estes aspectos relacionando-os com aquilo que foi problematizado no primeiro capítulo por acreditar que a formação e a vivência institucional da religião não são auto-explicativas. Precisam ser compreendidas em diálogo com o momento vivido pela Igreja onde o novo, ao mesmo tempo em que fascina e aguça, aterroriza.

Para a compreensão das especificidades do processo de formação das Irmãzinhas partimos do pressuposto de que a formação é constituída por aquilo que estudam, apre(e)ndem e incorporam e por aquilo que aparentam. Para tanto o capítulo é dividido em duas partes. Em

um primeiro momento direcionamos nosso olhar a compreensão das especificidades do processo de formação das Irmãzinhas a partir de depoimentos e da análise das constituições e diretórios da Congregação. Composto este processo de formação encontramos nestes depoimentos e diretórios referências a uma série de práticas ascéticas as quais remetem às reflexões de Foucault a partir de textos filosóficos da antiguidade clássica acerca do “cuidado de si”. O cuidado de si implica desde uma prática até a elaboração de um saber norteador da existência. Pode ser caracterizado como um conjunto de ocupações e não como uma atitude geral. É, de fato, uma prática social pois se configura também na relação com outrem. É composto por uma série de preocupações com o corpo; preocupações estas que dizem respeito à males físicos que podem se comunicar com a alma. O cuidado de si é, dessa forma, composto por uma série de procedimentos como exercícios de abstinência, exames de consciência, vigília noturna e uma série de práticas que dizem respeito a uma ética de autodomínio.<sup>10</sup> Nossa atenção estará voltada portanto, aos procedimentos, regras e exercícios impostos àquelas que se sujeitaram aos anos de formação.

Em um segundo momento, nos direcionaremos as questões referentes ao uso do hábito religioso. Este, símbolo da autoridade e distinção, foi aos poucos abandonado numa tentativa de possibilitar a maior aproximação da Igreja com a sociedade – conforme as determinações do Concílio Vaticano II, entre 1962 e 1965. O abandono das vestes consagradas, no entanto, gerou uma série de impasses e questionamentos, tanto para os religiosos, quanto para os leigos que precisariam, a partir de então, reelaborar suas representações acerca dos sentidos da vida religiosa. Percebendo o uso do hábito como recurso visual – em torno do qual representações sobre a vida religiosa eram constituídas –

---

<sup>10</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

problematizamos o processo de reelaboração dessas representações e de redefinição dos sentidos da vivência institucional da religião a partir de depoimentos. Estes depoimentos serão trabalhados como narrativas acerca de um tempo. Não é tarefa do historiador julgar se são verdadeiros ou falsos, porém interpretá-los como construtores de uma realidade ao mesmo tempo em que são construídos e possibilitados por ela. Segundo Fáveri, “narrar é também selecionar porque nunca alcança a totalidade do observado num dado lugar e momento; é dar textura às tramas através de escolhas.”<sup>11</sup> Os depoimentos implicam em escolhas e posicionamentos. São versões de um momento que devem ser interpretadas em suas sutilezas. A interpretação dos depoimentos auxilia-nos na pretensiosa tarefa de demonstrar que mesmo os mais concisos tecidos são compostos por inúmeros fios e incontáveis pigmentos.

Em seguida dedicamo-nos a compreensão de um conjunto de cartas escritas ao longo do ano de 1989 como objeto de análise. As cartas escritas por Elizeu Bortolin, noviço capuchinho e endereçadas a Onice, então aspirante da CIIC, convidam-nos a perceber um contexto deveras conflitante, o qual dizia respeito à experiência formativa da religião católica no período posterior às Conferências Episcopais Latino-Americanas realizadas em Medellín e Puebla. Os dois jovens intensamente seduzidos pelas propostas da teologia da libertação encontravam-se em conflito constante com a instituição eclesiástica a qual muitas vezes, não corroborava um “ideal de libertação”. Este ideal, segundo a oficialidade da instituição, representava uma série de riscos para a organização da vida religiosa. Tais cartas postas em diálogo com alguns relatórios da CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil), documentos eclesiásticos e entrevistas vão compor o último capítulo desta dissertação.

As escrituras ordinárias compreendidas como as práticas epistolares realizadas de

---

<sup>11</sup> FÁVERI, Marlene de. **Memórias de uma (outra) guerra**: cotidiano e medo durante a Segunda Guerra em Santa Catarina. Itajaí: Editora da Univali; Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 24.

forma corriqueira e despretensiosa, cuja intensão consiste no ato da troca e da informação e não na possibilidade de imortalização através de uma publicação impressa, ganhou relativa visibilidade na última década do século XX, no fazer historiográfico.<sup>12</sup> Através das cartas e, para além de sua materialidade, do que nelas é explicitado através das palavras marcadas em tinta, práticas culturais as mais diversas são dadas a ver. São rearticulações e interpretações variadas daquilo que chamamos realidade. De acordo com Chartier, permitem analisar, enquanto práticas de escrita, a forma como “uma realidade é construída, pensada, dada a ler”.<sup>13</sup> Essa forma de compreender a realidade deve no entanto ser pormenorizada. Especialmente uma realidade lida através de cartas às quais produzem sentido para aquilo que estão narrando. A noção da existência de uma realidade una e apreensível não pode ser vista como inerente à produção epistolar. As mesmas, para Maria Teresa Santos Cunha, “por não serem ficção, podem fornecer versões ficcionalizadas daquilo que querem dizer e, em seu rastreamento, pode vir à tona uma história de sujeitos se construindo e se inventando na e pela escrita.”<sup>14</sup> As cartas possibilitam uma proximidade com os sentimentos cotidianos que atordoavam Elizeu, o qual os confidenciava a Onice. A forma como Onice e Elizeu escreviam, pensavam e agiam tem uma historicidade inscrita em jogos de poder vivenciados na cotidianidade.<sup>15</sup> Maria Odila Dias afirma que o estudo da cotidianidade possibilita a percepção das diferenças, das especificidades, das diferentes temporalidades e de seres culturalmente diversos. Nas cartas encontramos o ocasional, as regras, os papéis normativos e as tentativas e

---

<sup>12</sup> Importante referenciar, neste sentido os trabalhos de Roger Chartier (1991), Jean Hébrard (1991), Daniel Fabre (1993) e Cecile Dauphin (1995) na França. Antonio Castillo Gómez (2001), Manuel Alberca (2000) e Antonio Frago (1999) na Espanha e no Brasil; os livros organizados por Walnice Nogueira Galvão e Nadia Batella Gotlib (2000), Ângela de Castro Gomes (2004), Ana Chrystina Venâncio Mignot, Maria Helena Câmara Bastos e Maria Teresa Santos Cunha (2000).

<sup>13</sup> CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel/ Bertrand Brasil, 1990. p. 16-17.

<sup>14</sup> CUNHA, Maria Teresa Santos. op. cit. P. 187.

<sup>15</sup> Fáveri, Marlene de. Op. Cit. P.23.

seduções de fendê-los.<sup>16</sup>

Problematizar as especificidades da vida religiosa e de suas estruturas requer alguns cuidados. Isso porque apesar da temática religiosidade ser amplamente debatida em bancos acadêmicos, continua a engendrar inflamadas discussões acerca de suas bases conceituais e epistemológicas. Vejo a religião como uma construção humana através da qual atribuem-se diferentes sentidos ao mundo. É um elemento de plausibilidade que torna possível as construções sociais da realidade, segundo Peter Berger.<sup>17</sup> Concordo com a idéia de encontrar na religião a possibilidade de legitimação de determinadas características sociais. Além disso penso nela não apenas como elemento legitimador, mas também como constituinte dessa mesma sociedade que se legitimará através dela em um processo dinâmico, o qual impossibilita a determinação de causas e conseqüências nesse mesmo processo.

Ao falar a respeito da Igreja Católica é preciso ter a dimensão de que tratamos de uma instituição hierárquica, constituída por relações de desigualdade e dentro da qual estabelecem-se uma série de dissidências. O discurso da oficialidade católica quando proferido por voz autorizada, vem instituir sujeitos, espaços e territórios na intenção de estabelecer uma ordem. Devo, portanto, repetir que apesar de este discurso ser representativo de uma oficialidade, a Igreja não pode ser encarada como uma instituição homogênea e esta mesma oficialidade vem inúmeras vezes maquiar conflitos e o caráter heterogêneo da instituição.

Pensar a respeito de uma congregação religiosa feminina é pensar sobre mim. Pensar sobre nós. Vivemos em uma sociedade, mesmo que inúmeras vezes a contragosto, arraigada em valores cristãos. Tais valores nos permeiam e nos regulam. Seja através de

---

<sup>16</sup> DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Hermenêutica do Cotidiano na historiografia contemporânea*. In: **Projeto História**, v.17 (trabalhos da memória). São Paulo: PUC, nov. 1998.

<sup>17</sup> BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

discursos, hospitais, creches, trabalhos comunitários e/ ou pastorais as irmãs fazem-se presentes. Estão vivas. Marcam-nos o corpo ou jazem de alguma forma em nosso âmago. A Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição apareceu-me neste contexto como encantadora possibilidade. Não que acredite ser possível fugir dessa rede discursiva e instituir novos valores através de um trabalho historiográfico. Até porque isto implicaria apenas na substituição de regras normativas. Espero apenas, por meio dele, evidenciar as irmãs que tanto me marcam, assombram e encantam como mulheres de carne. Que vivem, e temem, e sofrem, e sorriem, e sentem, e choram de emoção.

## Capítulo 1:

*Um Concílio para mudar ou manter.*

*...igreja sem latim, sem o velho ritual e com todas essas novidades... Padre sem batina, música profana... Não, não é mais a Igreja de Cristo. (...) O Pe. Pedro Paulo preocupa-se demais com política. Já leu Marx e Lênin, isso para não falar em outros comunistas ateus. É um bom moço, reconheço, dedicado à sua paróquia, muito querido dos operários, não nego. Mas acho que está deslumbrado com todas essas reformas da nossa Madre Igreja.<sup>18</sup>*

### 1.1 (Trans) Formações Institucionais

Nem mesmo a ficção de Érico Veríssimo ficou alheia ao burburinho causado a partir do início da década de 60 por ocasião da convocação do Concílio Vaticano II e das modificações que este viria a engendrar. A cidade gaúcha de Antares, palco de hostilidades centenárias entre Vacarianos e Campolargos e incidentes fantásticos onde mortos lutam pelo direito civil de um sepultamento digno também foi atingida por uma série de transformações estruturais e embates teológico-clericais. Em *Incidente em Antares*, publicado no ano de 1971, encontramos dois personagens bastante representativos dos impasses gerados pelas resoluções do Concílio. O primeiro é o padre Gerônimo. Vigário da Igreja Matriz da cidade, Pe. Gerônimo

---

<sup>18</sup> VERÍSSIMO, Érico. **Incidente em Antares**. São Paulo: Globo, 1997.

traz por predicado primeiro o conservadorismo. Aos setenta e poucos anos explicita seu respeito e estima pelo papa João XXIII apesar de considerar exagerados os avanços propiciados pelas reformas feitas durante seu pontificado. São atribuídas a ele as palavras transcritas na epígrafe acima. O outro personagem é Pe. Pedro Paulo, aquele a respeito do qual as palavras se referem. Responsável pela paróquia da Vila Operária, este se mostra favorável às reformas. Luta por benfeitorias em Babilônia, favela localizada na periferia de Antares e quando do incidente toma lugar ao lado dos grevistas, os quais lutam por melhores salários e condições de trabalho.

As atitudes dos padres de Veríssimo podem ser compreendidas através da problematização do tempo em que vivem e da Igreja pela qual foram formados. Ainda que os dois estejam vinculados à mesma instituição, esta, a partir do Concílio Vaticano II, possibilitou posicionamentos bastante divergentes no que se refere ao seu papel social. Um religioso como o padre Gerônimo, em seus setenta e poucos anos, teria certamente passado por uma formação romanizada afinal esta era a tendência preponderante nos seminários brasileiros da República Velha.<sup>19</sup> Já o padre Pedro Paulo é a personificação das discussões que vigoravam desde o início da década de 1960. Sua formação foi indubitavelmente perpassada pelas preocupações em relação à redefinição do papel social da Igreja como instituição. Seus posicionamentos em relação a periferia e as reivindicações sociais são condizentes com o momento dentro do qual formou-se religioso.

Ainda que o texto literário não amplie tais questões, ele incita a reflexão sobre o quão determinante foi a formação religiosa dos padres/ personagens e a maneira como a mesma era estruturada, no sentido de adequar-se a Igreja Católica em um período

---

<sup>19</sup> CF. MICELI, Sergio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. e SERPA, Élio Cantalício. **Igreja e Poder em Santa Catarina**. Florianópolis, Editora da UFSC, 1997.



particularmente dinâmico no que se refere a sua autocompreensão institucional. A preocupação da Igreja em relação às questões sociais não é privilégio da narrativa ficcional de Veríssimo. Em 20 de agosto de 1961, o *Jornal do Povo*, semanário da cidade de Itajaí, publica em primeira página a seguinte nota:

**Igreja volta-se de novo aos trabalhadores:**

Brasília – Padre Nobre, na câmara federal, presentes 88 deputados, discursou, dia 19 dêste, sobre a nova encíclica “*Mater et Magistra*” qualificando-a como “o maior documento social dos últimos tempos”. Padre Nobre felicitou particularmente “os trabalhadores, para quem a Igreja volta mais uma vez os seus olhos de mãe e mestra, vendo os seus problemas, compreendendo-os e procurando dar-lhes soluções, merecendo o aplauso da humanidade.”<sup>20</sup>

A encíclica a qual a nota se refere, *Mater et Magistra*, foi escrita pelo papa João XXIII e publicada no terceiro ano de seu pontificado, em 15 de maio de 1961. Esta encíclica, dedicada a dissertar a respeito da “evolução da questão social à luz da doutrina cristã” conforme consta em seu subtítulo, assume que a Igreja “apesar de ter como principal missão santificar almas, (...) não deixa de preocupar-se ao mesmo tempo com as exigências da vida cotidiana dos homens.”<sup>21</sup> Para tanto retoma em sua primeira parte outros documentos que se referiam à questões similares. São eles: A encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, publicada em 1891, a qual trata de assuntos como trabalho, remuneração e intervenção do Estado, ressaltando que a solidariedade e fraternidade cristã é que deveriam ser os princípios reguladores das relações humanas e não a concorrência de tipo liberal ou o modelo de luta de classes no sentido marxista, os quais segundo João XXIII, eram contrários à concepção cristã de vida. A encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, escrita em comemoração aos 40 anos da

<sup>20</sup> Igreja volta-se de novo aos trabalhadores. *Jornal do Povo*. Itajaí (Estado de Santa Catarina), 20 de agosto de 1961, p. 1.

<sup>21</sup> Papa João XXIII. *Encíclica Mater et Magistra*. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Obtida em 24 de outubro de 2006.

*Rerum Novarum* e que reafirma os princípios da mesma e precisa pontos acerca dos quais haviam surgido dúvidas, adequando-os ao que chamavam de “novas condições dos tempos”. Dúvidas estas referentes à propriedade privada, ao regime de salários e a atitude dos católicos frente ao socialismo. Em relação à última questão a encíclica é incisiva ao afirmar que a situação entre cristianismo e comunismo é de oposição radical e que seria inadmissível a adesão de católicos ao socialismo moderado.<sup>22</sup> O último documento ao qual a *Mater et Magistra* faz referência é a radiomensagem proferida por Pio XII durante a festa de Pentecostes, em 1 de julho de 1941. Nesta mensagem o pontífice reivindica para a Igreja a “competência de julgar se uma determinada base social está de acordo com a ordem imutável que Deus criador e redentor manifestou por meio do direito natural e da revelação.”<sup>23</sup> A encíclica de João XXIII segue ampliando e reafirmando questões da *Rerum Novarum* e implementando formas de conduta perante questões econômico-sociais. Dedicar ainda uma quarta parte às questões relativas à Igreja enquanto instituição e a atuação direta desta nas relações sociais. Neste sentido a preocupação com o social aparece, no fim da encíclica, como fundamental uma vez que a Igreja, assumindo-se enquanto corpo de Cristo, necessita do funcionamento harmônico e coerente de todos os seus membros. Reflexões sobre a Igreja como corpo místico de Cristo são delineadas também ao longo da *Lumen Gentium*, constituição apostólica sobre a Igreja elaborada ao longo das reuniões do Concílio Ecumênico Vaticano II.

---

<sup>22</sup>Sabe-se que comunismo e socialismo referem-se a projetos políticos e sociais diferenciados. Tais diferenças, no entanto, não são, em momento algum, esclarecidas ao longo da encíclica.

<sup>23</sup> Idem, ibidem. Vale pontuar que todos os documentos citados encontram-se disponíveis no site [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

Vale pontuar que a publicação desta encíclica influenciou de maneira abrupta os religiosos em processo formativo neste período, afinal seria responsabilidade deles implementar esta nova Igreja que parecia se constituir a partir dos documentos pontificais.

Em 30 de outubro de 1962 o *Jornal do Povo* em Itajaí, noticiava a instalação de um novo Concílio Ecumênico exatos 97 anos após a proclamação de infalibilidade do papa em 1870, durante o Concílio Vaticano I. “O Papa da Paz” é o título da matéria de meia página publicada pelo semanário que ressalta a “pompa e esplendor medieval” e a presença de inovações como controle remoto para votações e transmissão dos trabalhos pela TV, via satélite *Telstar*, pontuando estes últimos como indicativos das atualizações pelas quais a Igreja Católica vinha passando.<sup>24</sup>

Inaugurado pelo Papa João XXIII em 11 de outubro de 1962 com o objetivo de renovação pastoral, o Concílio foi alvo de críticas e desavenças dentro da própria Igreja. Incertezas sobre os procedimentos e as agendas de discussão geraram tentativas de sabotagem na organização e posicionamentos preocupados como o do Cardeal Montini (Milão) que, alarmado, comentou: “Esse santo velho não percebe que está mexendo em um vespeiro”<sup>25</sup> ou o do Cardeal Lercaro (Bologna) que qualificou o anúncio do Concílio como sinal de imprudência e inexperiência<sup>26</sup>. Reações adversas como a consternação ou o entusiasmo antecedem o ano de 1962 uma vez que o anúncio do Concílio fora feito três anos antes, em 1959. Estruturalmente o Concílio é dividido em três fases distintas: a ante-preparatória, a preparatória e a sua realização efetiva. A fase ante-preparatória é encetada em 21 de janeiro de 1959 com o anúncio do Concílio e abarca a formação das comissões responsáveis por

---

<sup>24</sup> O Papa da Paz. **Jornal do Povo**. Itajaí (Estado de Santa Catarina), 30 de outubro de 1962.

<sup>25</sup> Cf. DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores**. São Paulo: Cosac & Naify, 1998. p. 271.

<sup>26</sup> SOUZA, Ney de. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In LOPES, Paulo Sergio, GONÇALVES, Vera I. B. (orgs). **Concílio Vaticano II: análises e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004.

consultar bispos, universidades católicas, faculdades de Teologia e congregações romanas acerca do que se desejava para a futura assembléia. Para tanto, formularam-se questionários os quais foram substituídos por convites ao oferecimento de considerações em forma de texto. As respostas, num total de 2.109 textos, foram organizadas em tomos e sintetizadas pela comissão responsável. A fase preparatória inicia em 05 de junho de 1960 com o *Motu Proprio Superno Dei Nutu*, quando são criadas as comissões preparatórias, secretariados e a Comissão Geral. Finda em junho de 1962 com a aprovação dos esquemas de discussão do Concílio e seu regulamento. De junho de 1962 até dezembro de 1965 decorre, segundo José Oscar Beozzo, a realização efetiva do Concílio ou fase conciliar (composta por quatro períodos, um a cada ano, onde reuniões, discussões e decisões eram efetuadas em pleno outono Europeu)<sup>27</sup>. Em sua primeira sessão pública o Concílio Vaticano II contou com a participação de 2.540 padres conciliares. Ao longo dos quatro anos foi contabilizada a participação média de 230 bispos brasileiros nas aulas conciliares. Nestas, a participação do episcopado brasileiro foi composta por cerca de 262 intervenções escritas e 64 orais no decorrer das celebrações, intervenções e votações dos documentos conciliares, enfim, daquilo que se passava no interior da Basílica de São Pedro, onde o Concílio fora realizado.<sup>28</sup> Um dos documentos centrais do Concílio, o decreto sobre a Igreja *Lumen Gentium*, pôs no centro da doutrina católica a noção de Povo de Deus que, teoricamente, abrangia tanto o clero quanto o laicato e possibilitava uma maior participação do laicato na Igreja. Além disso este decreto possibilitou o reconhecimento da reformabilidade da Igreja e de suas estruturas<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> BEOZZO, José Oscar. **Padres Conciliares no Vaticano II: participação e prosopografia (1959-1965)**. Tese (doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: USP, 2001. p. 40.

<sup>28</sup> BEOZZO, José Oscar. **Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II**. In LOPES, Paulo Sergio, GONÇALVES, Vera I. B. (orgs). Idem. p. 27.

<sup>29</sup> Cf. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Capítulo 1. In KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Introdução. **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações**. Petrópolis: Vozes, 1987.

As questões que vieram a compor a *Lumen Gentium* foram votadas e discutidas principalmente ao longo do segundo e terceiro períodos do Concílio (de setembro a dezembro de 1963 e de setembro a novembro de 1964, respectivamente). Entre as divergências e debates causadores de grandes polvorosas podemos ressaltar a exposição da doutrina da natureza de Igreja e, principalmente, a reforma interna da instituição. Foram cruciais porque representaram as resoluções da Igreja em relação ao seu próprio papel e sentido. Definições como a de Povo de Deus, por exemplo, tinham por objetivo romper com um conceito institucional unilateralmente jurídico e com a concepção de que a Igreja ao se identificar com o clero outorgava aos leigos um papel exclusivamente passivo.<sup>30</sup> Ao longo da constituição é possível constatar claramente os meios através dos quais a Igreja Conciliar vinha tentando definir seu lugar e estrutura em concordância com as necessidades configuradas por um “novo tempo”. Ainda que fosse central na eclesiologia do Novo Testamento, a temática do Povo de Deus não tinha espaço na eclesiologia tradicional, segundo as palavras do teólogo José Comblin:

A eclesiologia tradicional definia a Igreja pela sua estrutura hierárquica. A Igreja definia-se pelos seus poderes. Os leigos eram simplesmente receptivos, passivos. O seu papel consistia em receber o que a hierarquia lhes dava.(...) O concílio quis explicitamente corrigir essa eclesiologia. De certo modo, podemos legitimamente pensar que o que estava mais na mente dos padres conciliares era exatamente a superação da eclesiologia tradicional, que já estava em contradição com todos os movimentos apostólicos do século XX.

<sup>31</sup>

A constituição dogmática *Lumen Gentium* é bastante explícita em suas referências ao Povo de Deus afirmando o papel ativo de todos os batizados e, particularmente, dos leigos e assumindo a santidade como uma possibilidade atingível não só pelos sacerdotes consagrados.

<sup>30</sup> Cf. SOUZA, Ney de. op cit. p. 58.

<sup>31</sup> COMBLIN, José. As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II. In LORSCHIEDER, Aloísio (et al.) **Vaticano II 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 57.

Segundo tal constituição “o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico, embora se diferenciem essencialmente e não apenas em grau, ordenam-se mutuamente um ao outro; pois um e outro participam, a seu modo, do único sacerdócio de Cristo.”<sup>32</sup>

O segundo capítulo da *Lumen Gentium* versa sobre o conceito de Povo de Deus. “Todos os homens são chamados a pertencer ao novo Povo de Deus”.<sup>33</sup> Este axioma, repetido algumas vezes ao longo da constituição é representativo na nova autocompreensão de Igreja que estava sendo institucionalizada através da elaboração e divulgação dos documentos conciliares. Esta nova autocompreensão teve fortes implicações na estruturação da formação religiosa neste período, a qual deveria se adequar a uma nova forma de ser/ estar da Igreja e preparar os futuros religiosos para que agissem coerentemente com estas novas determinações. A Igreja ao apresentar-se como possibilidade única de salvação<sup>34</sup> admitia e convocava agora os leigos à participação efetiva neste processo, através da prática da evangelização. Dessa forma tornava-se mais próxima dos fiéis ao mesmo tempo em que reificava sua importância perante os mesmos como único instrumento salvífico.

“Todos os homens , pois, são chamados a esta católica unidade do Povo de Deus, que prefigura e promove a paz universal. A ela pertencem ou são ordenados de modos diversos quer os fiéis católicos, quer os outros crentes em Cristo, quer enfim todos os homens em geral, chamados à salvação pela graça de Deus.”<sup>35</sup>

Este Povo de Deus passa a integrar-se a Igreja de forma diferenciada. Luiz Roberto Benedetti sinaliza esta diferença ao constatar que as mudanças engendradas pelo Vaticano II foram de ordem estratégica. A postura fundamental da Igreja perante a sociedade continuava a

---

<sup>32</sup> Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Capítulo 1. In KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Introdução. **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1987.

<sup>33</sup> Idem, pg. 53.

<sup>34</sup> Orientação assumida pela instituição desde seus primórdios.

<sup>35</sup> Idem, pg. 55.

mesma. Mantinha-se como a mediadora entre o povo e Deus. Era a Luz dos povos conforme o título que denomina a Constituição Dogmática cujo tema é a Igreja<sup>36</sup>. No entanto ao longo de sua tese de doutoramento acerca da articulação do campo religioso católico no Brasil, Benedetti afirma que a postura da Igreja frente a sociedade “não é mais a de proteger seus filhos do mundo, mas a de lançá-los ao mundo, enfrentar os valores do mundo. Formar cristãos convictos, cristãos que escolham a crença em meio a opções ideológicas diversas e conflitantes.”<sup>37</sup> Para tanto deveria-se investir na formação de religiosos aptos a evangelizar e preparar os leigos para este mundo ao qual a Igreja buscava se adequar.

Ao longo da *Lumen Gentium* existem diversas passagens ressaltando a importância do sacerdócio ministerial ou hierárquico e do sacerdócio comum, dos fiéis. Estes últimos responderiam ao “chamado evangelizador” através da recepção dos sacramentos, da oração, da ação de graças e do testemunho de uma vida santa, de abnegação e caridade ativa<sup>38</sup>. Neste sentido encontramos várias referências ao papel dos leigos no decorrer dos documentos e mesmo após o encerramento das reuniões conciliares. A título de exemplo podemos citar o trabalho do militante e autodenominado auditor conciliar Henri Rollet. Lançado dois anos após o encerramento do Concílio Vaticano II, “Os leigos após o Concílio” disserta sobre a necessidade de restauração da consciência cristã através da elaboração de um programa de vida apostólica direcionado aos leigos. Este programa, apresentado como um elemento formativo de personalidade, aborda desde questões litúrgicas até políticas, como a necessidade de uma visão social acerca da propriedade privada ou a promoção da paz<sup>39</sup>. Tais

---

<sup>36</sup> *Lumen Gentium*: do latim Luz dos Povos.

<sup>37</sup> BENEDETTI, Luiz Roberto. **Templo, praça, coração**: a articulação do campo religioso católico. São Paulo: Humanitas/FFLCH/ USP, 2000. p. 64.

<sup>38</sup> Cf. *Lumen Gentium*. Op. cit. 50

<sup>39</sup> Cf. ROLLET, Henri. **Os Leigos Após o Concílio**. Rio de Janeiro: AGIR, 1967.

posicionamentos tomam por base os próprios documentos conciliares, uma vez que estes também estabelecem definições de papel para os leigos. Aos leigos é dedicado o quarto capítulo da constituição dogmática *Lumen Gentium*, a qual é bastante explícita quando expõe aquilo que chama de “vida salvífica e apostólica dos leigos”.

“O apostolado dos leigos é participação na própria missão salvífica da Igreja (...). Os leigos, porém, são especialmente chamados para tornarem a Igreja presente e operosa naqueles lugares e circunstâncias onde apenas através deles ela pode chegar como sal da terra<sup>40</sup>.”

A ação evangelizadora dos leigos segundo a constituição dogmática deveria acontecer através da execução de tarefas temporais. Dava-se pelo exemplo e pelo testemunho de uma vida em coerência com os postulados da Igreja Católica. Para tanto não se tratava de um empoderamento dos leigos que a partir de um momento específico estariam autorizados a falar em nome da Igreja, mas de um longo e pormenorizado processo de formação. Esta formação acontecia principalmente em institutos específicos como conventos, seminários e/ ou colégios religiosos onde atuavam sacerdotes ordenados, padres e freiras e transcendia seus muros. Os leigos, que nos termos da constituição deveriam ser para o mundo o que a alma é para o corpo,<sup>41</sup> precisavam ser preparados para atender ao chamado da Igreja e disseminar o modo de vida e a verdade instituída pela mesma através do exercício e da função específica que ocupavam dentro do Povo de Deus.

“Os cônjuges cristãos, enfim, pela virtude do sacramento do matrimônio, pelo qual significam e participam do mistério de unidade e fecundo amor entre Cristo e a Igreja, ajudam-se a santificar-se um ao outro na vida conjugal bem como na aceitação e educação dos filhos e têm para isso, no seu estado e função um dom especial dentro do Povo de Deus. Deste consórcio procede a família, onde nascem os novos cidadãos da sociedade

<sup>40</sup> Cf. *Lumen Gentium*. Op. Cit. pág. 79.

<sup>41</sup> Idem, p.85.



humana, que pela graça do Espírito Santo se tornam filhos de Deus pelo batismo, para que o Povo de Deus no decurso dos tempos. É necessário que nesta espécie de Igreja doméstica os pais sejam para os filhos pela palavra e pelo exemplo os primeiros mestres da fé<sup>42</sup>.

Ainda que a responsabilidade pela disseminação da fé católica não estivesse restrita apenas aos sacerdotes, eram eles que deveriam difundir uma série de regras morais a serem instituídas e direcionadas aos leigos. A santidade e a perfeição era um convite e, acima de tudo, obrigação de cada fiel, e deveria ser buscada através de uma vida exemplar, onde os afetos eram regulados para que não impedissem a busca de uma experiência de caridade e pobreza evangélica, a qual poderia encontrar na sedução exercida pelas coisas mundanas um sério empecilho<sup>43</sup>.

Com o objetivo de formar e disseminar formadores para compor o Povo de Deus, o Concílio publicou documentos específicos: O decreto *Apostolicam Actuositatem*, cujo objetivo apresentado na introdução do documento é a intensificação da atividade apostólica do Povo de Deus, direciona-se exclusivamente ao apostolado dos leigos instituindo os fundamentos e os campos de atuação em comunidades da Igreja, na família, entre os jovens, no ambiente social, em esfera nacional e internacional. Tal decreto normatiza as possibilidades de atuação dos leigos em modalidades distintas, em grupos e associações ou individualmente. Seja qual for a modalidade escolhida, o documento ressalta a necessidade de relações entre o apostolado leigo e a hierarquia, a qual deve reger de forma conveniente as iniciativas do apostolado. Estabelece também os critérios para a adequada formação do apostolado leigo. Neste sentido afirma a necessidade de formação contínua e integral fundamentada no que fora afirmado e

---

<sup>42</sup> Idem, p. 52.

<sup>43</sup> Cf. *Lumen Gentium*. P.92.

declarado pelos documentos resultantes do Sacrossanto Concílio. Para o cumprimento desta formação respaldada nos valores cristãos, o documento estabelece responsabilidades àqueles que chama de “formadores de apóstolos”. Em primeiro lugar ressalta a importância de uma educação cristã desde a infância delegando responsabilidades aos pais, entre os quais o amor de e à Deus deve ser ensinado sobretudo através do exemplo. A família configura-se, como um estágio para o apostolado. A mesma responsabilidade é atribuída às comunidades locais, sejam elas eclesásticas ou não. É ressaltada também a imprescindível presença das escolas, colégios e instituições católicas neste processo formativo, estimulando o senso católico e a ação apostólica. O trabalho dos professores e educadores que atuem em coerência aos princípios cristãos é considerado forma superior de apostolado leigo. Além destas instituições, grupos e associações de leigos também constituem espaços de formação. Ao longo destas etapas é indicada a manutenção de contato com participantes de outros credos na tentativa de manifestar a mensagem de Cristo, a vida evangélica em contraposição a qualquer espécie de materialismo e o exercício do bem comum, das obras de caridade e misericórdia em conformidade com os princípios da doutrina moral e social da Igreja. Entre os meios a serem empregados ao longo deste processo são elencados encontros, reuniões conferências, organizações, congressos, retiros espirituais, centros e institutos superiores onde não se privilegie apenas o estudo da teologia, mas também da antropologia, psicologia, sociologia, metodologia em que os talentos dos leigos sejam estimulados em favor de todos os campos de apostolado<sup>44</sup>.

Em conformidade ao que fora decretado em *Apostolicam Actuositatem*, a declaração *Gravissimum Educationis* estabelece os princípios fundamentais que devem reger a

---

<sup>44</sup>*Apostolicam Actuositatem*: decreto sobre o apostolado dos leigos. VIER, Frei Frederico (coord. geral). **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1987.

educação cristã. Ainda que a tarefa de ministrar educação seja delegada primordialmente aos pais e a família, a declaração outorga responsabilidades a Igreja a qual assume, além do papel de transmitir educação, o anúncio de um caminho de salvação. Mesmo assumindo os direitos e deveres dos pais, a declaração ressalta a importância da escola, das universidades e associações interescolares católicas no processo formativo do apostolado leigo no sentido de que através da prática pedagógica e pelo estudo das ciências, não promovam “apenas a renovação interna da Igreja, mas conservem e dilatam sua benéfica presença sobretudo no mundo intelectual moderno<sup>45</sup>”.

Além destes, o decreto *Presbyterorum Ordinis*, sobre o ministério e a vida dos presbíteros define o papel dos mesmos dentro da Igreja, no governo do Povo de Deus e explicita as exigências da vocação sacerdotal em sua relação com o mundo material e espiritual, ressaltando a importância do exercício da humildade, obediência, castidade, celibato e pobreza<sup>46</sup>. *Perfectae Caritatis*, sobre a atualização dos religiosos, se propõe a tratar da vida e disciplina nos institutos religiosos onde os membros professam votos de castidade, obediência e humildade, aferindo e reafirmando a necessidade deles segundo as exigências dos tempos atuais<sup>47</sup>. E o decreto *Optatam Totius* sobre a formação sacerdotal institui normas para a organização de seminários e reestrutura do currículo e dos conteúdos necessários para a formação espiritual<sup>48</sup>. A formação religiosa deveria, portanto acompanhar as definições promulgadas nos documentos conciliares. Tal movimento traz a tona uma série de contradições e receios uma vez que propunha modificações de costumes seculares.

---

<sup>45</sup> *Gravissimum Educationis*: declaração sobre a educação cristã. Idem, p. 596.

<sup>46</sup> *Presbyterorum Ordinis*: decreto sobre o ministério e a vida dos presbíteros. VIER, Frei Frederico (coord. geral). Op. Cit.

<sup>47</sup> *Perfectae Caritatis*: decreto sobre a atualização dos religiosos. Idem.

<sup>48</sup> *Optatam Totius*: decreto sobre a formação sacerdotal. Idem.

No entanto mesmo que institucionalmente venha propor uma nova forma de ser cristão, o teor de novidade das determinações do Concílio pode ser relativizado. Maria de Lurdes Gascho, ao dissertar sobre a Congregação das Catequistas Franciscanas, fundada em Santa Catarina na segunda década do século XX, pontua a atuação comunitária das mesmas como uma antecipação à idéia de *aggiornamento*.<sup>49</sup> Luiz Roberto Benedetti corrobora tal assertiva ao afirmar que “o Vaticano II é significativo, primeiramente, por se inserir no interior de um processo como ponto de chegada que consagra idéias e práticas que fermentava no interior da Igreja católica.”<sup>50</sup> A partir do momento em que o Concílio oficializa tais idéias como representativas do que a Igreja de fato era ou ao menos deveria ser, ele está enquadrando e dogmatizando as possíveis “brechas por onde poderiam ser refletidos contextos sócio-culturais particulares e diferentes entre si.”<sup>51</sup> Tal assertiva leva-nos a ponderar acerca da radicalidade e caráter inovador atribuído ao conclave. Neste movimento de oficialização de idéias e práticas podemos ressaltar a palavra italiana *aggiornamento*. Podendo ser traduzida por “colocar-se em dia” ou “atualizar-se”, acabou por transcender seus significados semânticos e representar a nova forma de autocompreensão da Igreja Católica enquanto instituição. Pensar em termos de autocompreensão implica em compreender que a história da Igreja ao longo dos séculos passou por várias e significativas alterações. Isto porque a Instituição em determinados momentos assumiu posicionamentos políticos e tarefas diferenciadas, atribuindo-se destarte especificidades e características únicas em cada um desses momentos. Eis porque, corroborados pelas reflexões de Ivan A. Manoel, podemos

<sup>49</sup> GASCHO, Maria de Lurdes. **Catequistas Franciscanas**: uma antecipação do *aggiornamento* em Santa Catarina (1915-1965). Dissertação.(mestrado em História). Florianópolis: UFSC, 1998.

<sup>50</sup> BENEDETTI, Luiz Roberto. **Templo, praça, coração**. A articulação do campo religioso católico. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2000. p. 59.

<sup>51</sup> Cf. MIRANDA, Júlia. **Horizontes de Bruma**: os limites questionados do religioso e d político. São Paulo: Maltese, 1995. p. 219.

diferenciar a Igreja dos primeiros cristãos da Igreja Iluminista ou da Igreja Ultramontana.<sup>52</sup> A compreensão da existência destas autocompreensões permite maior coerência na abordagem metodológica da Igreja Católica como instituição a partir de suas próprias singularidades<sup>53</sup>. Além disto vale pontuar que a idéia de *aggiornamento* e de atualização ao mundo moderno implicou em reestruturações na formação religiosa ao mesmo tempo em que grande parte de sua disseminação acontecia entre aqueles que estavam nas casas e tinham acesso as discussões conciliares através de jornais, informativos ou outros meios. A Igreja não possuía também certezas a respeito de quais seriam os resultados desta nova forma de se autocompreender e, por este motivo, as etapas de formação deveriam contar com cuidados redobrados em relação a como e quem estava sendo formado<sup>54</sup>. Os posicionamentos da Igreja a partir de 1960, através de suas cúpulas eclesiais, foram compreendidos por Danièle Hervieu-Légier como uma estratégia institucional frente a características da chamada modernidade, as quais vinham de encontro aos preceitos da Igreja. Para tanto posturas críticas em relação à modernidade não seriam mais feitas em nome de valores da tradição mas clamariam por questões éticas e de direitos humanos frente a uma situação de desigualdades e esgotamento de sentidos engendrados por promessas progressistas não cumpridas.<sup>55</sup> De qualquer forma, independente de suas causas ou intencionalidades, as resoluções do Vaticano II previam uma Igreja renovada, dialogando com a contemporaneidade e atuando na sociedade através de trabalhos

---

<sup>52</sup> MANOEL, Ivan A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. **Estudos de história: dossiê Religiões, religiosidades**. Vol. 7 n.1. Franca: Unesp, 2000.

<sup>53</sup> Sobre a questão das autocompreensões cf. POULAT, E. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da história. **Concillium**, n. 57, 1971/7; SAUCERROTE, A. As sucessivas autocompreensões da Igreja vistas por um marxista. **Concillium**, n. 57, 1971/7.

<sup>54</sup> Tendo por intuito a compreensão das mudanças que Concílio Vaticano II implementou ao processo de formação religiosa nos deteremos ao estudo deste processo em uma congregação específica, a Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição, apresentada a seguir.

<sup>55</sup> HERVIER-LEGIER apud MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 453 e seguintes.

comunitários e de inserção. Aloísio Lorscheider, arcebispo de Aparecida, SP, definiu o Vaticano II como um concílio pastoral-eclesiológico, um momento de reflexão sobre a própria Igreja e as formas de atuação da mesma. A idéia de *inserção*, ao lado do *aggiornamento* e do *diálogo*, eram, segundo o bispo, os pilares “teóricos” desta nova forma de entender a Igreja que vinha se configurando<sup>56</sup> e, além disso, passaram a ser tomados como referência nos documentos direcionados especificamente ao processo de formação de religiosos e religiosas.

No Brasil a difusão dessas idéias se dava, especialmente, através de órgãos como a CLAR (Conferência Latino-Americana dos Religiosos), a CNBB (Conferência Nacional de Bispos do Brasil) e a CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil), órgãos estes responsáveis pelos aspectos que regiam oficialmente a vivência institucional da religião no país. Em 1969 foram aprovados pela IV Assembléia Geral da CLAR, em Santiago, Chile, uma série de documentos referentes a formação religiosa e seu direcionamento às necessidades da América Latina. Esses documentos versavam sobre enfoques específicos às questões políticas, econômicas e sociais da América Latina e qual o papel ativo que os religiosos poderiam assumir perante esta situação. Tais documentos foram publicados no Brasil pela CRB e distribuídos como manuais a serem utilizados durante os cursos de formação em diferentes congregações e institutos religiosos. Dentre as justificativas para a elaboração e publicação dos textos encontramos a seguinte:

Ouve-se muito dizer que a vida religiosa na América Latina (e possivelmente em outras partes do mundo) perderá sua significação e chegará a desaparecer se não se renovar profundamente – como pede o Concílio Vaticano II – encarnando no mundo real uma vida autenticamente evangélica.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Cf. LORSCHIEDER, Aloísio. Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. In BEOZZO, José (et alli) **Vaticano II: 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005.

<sup>57</sup> **Formação para a vida religiosa renovada na América Latina**. Publicações da Conferência dos Religiosos do Brasil, 1970. p. 09. Cf. ainda **Pobreza e vida religiosa na América Latina**. Publicações da Conferência dos Religiosos do Brasil, 1970.

Esta vida autenticamente evangélica gerava controversas. Na tentativa de compreendê-las, deteremos-nos sobre a experiência de mulheres que, neste conturbado contexto, dedicavam-se a experiência da formação religiosa.

## 1.2 Experiências de formação

Ao relembrar a vida em inserção, Onice Sansonowicz, aspirante da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição no Rio Grande do Sul em fins da década de 1980, descreve impasses: “...na verdade a gente sempre escutava: não podemos nos confundir com os leigos senão não haveria lógica em sermos freiras.”<sup>58</sup> Havia a preocupação em, ao se aproximarem demasiadamente dos leigos, acabarem confundindo-se com os mesmos e, dessa forma, questionarem os sentidos da vida religiosa. Continuando seu depoimento afirma que as irmãs não eram como vizinhos “normais” uma vez que a “casa de freira” tem uma lógica diferente, com horários para oração, refeição, atividades conjuntas, estudos e tudo isso poderia atrapalhar a prática da inserção (ou a inserção acabaria por atrapalhar estas práticas, dependendo do critério de importância e engajamento de cada comunidade)<sup>59</sup>.

No relatório de atividades de CRB referentes ao triênio 1980-1983, encontram-se explicitamente preocupações em relação ao *processo evolutivo da vida religiosa*. O processo de mudanças pelas quais a estrutura da vida religiosa vinha passando é descrito tendo por predados uma série de impasses e contradições. Segundo o relatório:

---

<sup>58</sup> Entrevista realizada com Onice Sansonowicz em 26 de março de 2006 por Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

<sup>59</sup> Idem.

Em certo sentido, a teoria da vida religiosa avançou mais rápido que as práticas internas, tomando-se como medida a média da vida religiosa no Brasil. Isso pode significar positivamente o rumo que vai tomar a vida religiosa. Mas revela também uma contradição entre o grosso das práticas que ainda se orientam por padrões tradicionais apenas modernizados de relacionamento e de trabalho apostólico, e as novas práticas que definem a direção das teorias. Noutros termos, corre-se o risco de casar uma teoria renovada com práticas conservadoras.<sup>60</sup>

A idéia de viver em inserção articulada durante a reunião do Conselho Episcopal Latino Americano, em Medellín no ano de 1968, cuja intensificação no Brasil acontece a partir do desenvolvimento da Teologia da Libertação, preconizava o estabelecimento dos religiosos nas comunidades dentro das quais iriam inserir-se. Isto implicava viver de acordo com aquela realidade, com as dificuldades, problemas e tudo o que estivesse envolvido, no sentido de difundir a “verdade cristã” e agir frente a uma realidade de desigualdade social. Ao relembrar tal assunto, Onice admite que:

Apesar de tudo o que fazíamos, do envolvimento que tínhamos com a pastoral nos sentíamos engessados, lembro que reclamávamos da estrutura. Hoje penso que como jovens que éramos queríamos estar mais envolvidos, estar ainda mais inseridos nos acampamentos, na pastoral o tempo todo e que as congregações assumissem como um todo essa luta.<sup>61</sup>

Problemas estruturais são ressaltados também no relatório da CRB referente ao triênio de 1983 – 1986, o qual pontua a existência de tensão entre as comunidades inseridas e congregações, provocadas pela incompreensão por parte das comunidades tradicionais e pela absolutização e/ ou triunfalismo das comunidades inseridas.<sup>62</sup> Segundo Onice a vida em inserção trazia uma série de exigências que muitas vezes configuravam-se como incompatíveis

<sup>60</sup> Conferência dos Religiosos do Brasil. Relatório de atividades 1980-1983.

<sup>61</sup> Entrevista realizada com Onice Sansonowicz em 26 de março de 2006 por Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora. Os depoimentos e as particularidades dos anos de formação religiosa serão trabalhados em seus pormenores no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>62</sup> Conferência dos Religiosos do Brasil. Relatório de atividades 1983–1986.



a algumas das regras impostas àqueles que se dedicavam a vida religiosa. Horários de oração, meditação, retiros e estudos ficavam comprometidos em detrimento da disponibilidade que se exigia dos religiosos para com a comunidade na qual estavam inseridos<sup>63</sup>. Irmã Eni, formada no Rio Grande do Sul e atualmente missionária em Moçambique, rememora algumas das interpelações as quais era sujeitada em relação à sua dedicação à vida em inserção:

Vocês que são da inserção não tem organização nenhuma, vão qualquer hora, saem de manhã, voltam de tarde, não tem hora para sentarem juntas para almoçar, que é uma prática comum, que é a hora que as irmãs se reúnem na hora do almoço, vocês vão lá, dizem que trabalham o tempo inteiro e porque não tem sucesso, nunca tem dinheiro, não tem horário. Enquanto nós estamos trabalhando vocês estão passeando, andando nas casas, no grupo não sei de que, falam de quê?<sup>64</sup>

Vale pontuar que as críticas eram tecidas por religiosas ou formandas que demonstravam inconformação com o que consideravam ser um verdadeiro descaso em relação às normas e regras necessárias para a formação religiosa. Tais religiosas sentiam-se exploradas uma vez que a congregação era mantida através do trabalho desempenhado pelas irmãs em colégios e hospitais (pertencentes, muitas vezes, a própria congregação) e, sendo assim, as religiosas que se dedicavam à inserção não estariam dando a contribuição necessária.

Tanto Onice quanto Ir. Eni vivenciaram seus anos de formação nas casas das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. O trabalho desta Congregação recebeu nos últimos anos bastante visibilidade devido à Canonização de Madre Paulina e sua história está intimamente imbricada na biografia da Santa.

Inúmeras fontes sobre a biografia de Amábile Lúcia Visintainer e a emergência da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição foram organizadas com o intuito de

<sup>63</sup> O processo de formação, em suas especificidades, será analisado ao longo do segundo capítulo deste trabalho.

<sup>64</sup> Ir. Eni (CIIC). Entrevista realizada por Caroline Jaques Cubas. Itajaí, 07/09/2005. Acervo da autora.

encaminhar o processo de beatificação de Madre Paulina e resultaram no livro “Madre Paulina: biografia comentada”.<sup>65</sup> Esta obra composta por cartas, registros pastorais, relatos e pronunciamentos oportuniza, indiretamente, o acesso a documentos que seriam disponibilizados apenas em arquivos italianos e possibilita dessa forma, pensar acerca da congregação em conformidade com o contexto dentro do qual esta se constituiu. Nesse sentido Ana Maria Marques, ao dissertar sobre a formação de uma cultura religiosa na cidade de Nova Trento, possibilitada, entre outros motivos, pelo fervor religioso dos colonos italianos que se estabeleceram na região, dedica várias páginas à Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição e seu papel na formatação dessa cultura religiosa.<sup>66</sup> A história da congregação, principalmente em seus primeiros anos, confunde-se com a de sua fundadora Amábile Visintainer, a Santa Paulina, canonizada pelo papa João Paulo II, em 19 de maio de 2002.

Vindos do Trentino (norte da Itália), região disputada na guerra austro-italo-prussiana em 1875, os Visintainer se estabeleceram nas terras onde hoje se localiza o bairro de Vigolo, na cidade de Nova Trento. Tinham por meio de subsistência, assim como a maioria dos imigrantes da época, a prática agrícola e a construção civil, uma vez que o pai de Amábile era pedreiro por profissão.

A menina Amábile ao lado da colega também imigrante Virgínia Nicolodi costumava cuidar de tarefas relacionadas à Igreja, como catequese, limpeza da capela local e visita aos doentes da região. Cuidava também de seus irmãos e dos afazeres domésticos. Ao completar 25 anos, seus irmãos já crescidos e seu pai, envolvido em novo casamento - já que a mãe de Amábile havia falecido - possibilitaram que as atenções da jovem se voltassem

---

<sup>65</sup> Congregação para a Causa dos Santos. **Madre Paulina**: posítio sobre a vida e as virtudes. Biografia Documentada. Roma, 1986.

<sup>66</sup> MARQUES, Ana Maria. **Nova Trento in Canto de fé**. Itajaí: Editora da Univali, 2000.

novamente às tarefas relacionadas à Igreja. As duas colegas cogitaram a possibilidade de trazer para Nova Trento uma congregação religiosa à qual pudessem se integrar. Frente à impossibilidade pela falta de recursos argumentada pelo padre Rossi, jesuíta responsável pela região, decidiram então morar em um casebre onde pudessem vivenciar os preceitos morais da religião, apesar de temerem a reprovação dos pais em tal empreitada.

Em 1890, com o apoio do Pe. Rossi conseguiram um casebre de madeira com um comerciante italiano residente em Tijucas, onde fundaram o *Ospedaletto San Vigilio* para cuidar de uma senhora idosa enfraquecida pelo câncer e outros doentes da região. O cuidado da senhora cancerosa acabou tornando-se o “mito fundador” do que viria a ser, posteriormente a Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. Tendo nos padres jesuítas presentes na cidade desde 1879 o elemento pedagógico de direcionamento, as moças que aos poucos abandonavam suas casas para juntarem-se a Amábile e Virgínia aumentavam a cada ano sendo que, em 1899 (quatro anos após a aprovação institucional da Congregação) somavam mais de vinte religiosas divididas em duas casas, ainda na cidade de Nova Trento. Em 1903 a Congregação começa a se expandir fundando casas em outras cidades, entre elas, na grande São Paulo onde atualmente localiza-se a casa geral da Congregação. Com o passar dos anos esta estendeu suas fronteiras para além da cidade onde foi instituída e atualmente encontra-se organizada em quatro províncias e uma regional, possuindo casas por todo o Brasil, além de comunidades na Colômbia, Bolívia, Nicarágua, Guatemala, Chile, Chad, Itália, Camarões e outros países da África.

Vale pontuar que a maioria dos livros que versam exclusivamente sobre a história da congregação são produções da própria congregação, escritos por irmãs ou padres. Apresentam uma narrativa enaltecadora da trajetória da Madre Paulina e conseqüentemente,

da história da congregação. Um exemplo disso é o livro *A coloninha*<sup>67</sup>, de Fidelis Dalcin Barbosa, publicado em 1967 e leitura obrigatória para a formação religiosa nas casas ou colégios da congregação. Barbosa é padre e publica no período imediatamente pós Concílio Vaticano II. O livro conta a história de Madre Paulina pelo viés da simplicidade, obediência, bondade, ação e doação. Predicados de acordo com a imagem de religiosa desejada naquele período e com o que havia sido postulado como fundamental para a vida religiosa pelo Concílio. De acordo com o decreto sobre a atualização dos religiosos, *Perfectae Caritatis*, promulgado em outubro de 1965, o exemplo de uma vida santa é o meio mais eficaz de convite para o ingresso na vida religiosa. O decreto institucionaliza princípios gerais e critérios práticos para atualização e vivência dos religiosos de acordo com as necessidades da época. Tais critérios e princípios referem-se à conformidade entre a necessária adaptação dos religiosos ao que chamam de “novas condições dos tempos” e a manutenção adequada das regras de cada Instituto e, principalmente, o seguimento de Cristo, o qual deve ser a regra máxima e suprema para todos os institutos.<sup>68</sup>

De qualquer forma, o próprio Concílio não foi consensual uma vez que a ala mais conservadora da Igreja não aprovou aquilo que qualificavam como abertura excessiva à modernidade.<sup>69</sup> As palavras de João XXIII ao anunciar o Concílio soava, aos ouvidos dos mais conservadores excessivamente otimistas e progressistas, bastante característica, portanto, dos anos 1960. Falar em atribuir uma nova forma à substância da doutrina católica era fazer uso da

---

<sup>67</sup> BARBOSA, Fidelis Dalcin. *A Coloninha*. São Paulo: Congregação da Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1979.

<sup>68</sup> Decreto *Perfectae Caritatis*. In KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Introdução. **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1987.

<sup>69</sup> A denominação como conservador ou progressista, e mais ainda como moderado, é sempre ambígua, pois há que primeira se estabelecer uma referência. Em segundo lugar, bispos que poderiam ser caracterizados como progressistas numa determinada conjuntura, em outras podem ser listados entre os conservadores ou – classificação ainda mais difícil – entre os moderados, e vice-versa. SOUZA, Luis Alberto de. Apud MIRANDA, Júlia. **Horizontes de Bruma**: os limites questionados do religioso e do político. São Paulo: Maltese, 1995.

linguagem do modernismo e, segundo Duffy, tal possibilidade era deveras preocupante.<sup>70</sup>

Obviamente ao pensar o processo de recepção e mesmo da tentativa de aplicação no Brasil das idéias que foram debatidas durante o período conciliar nos anos subseqüentes não podemos olvidar a realização das Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellín, em 1968, e Puebla, em 1979. Ambas foram extremamente significativas no que se refere ao posicionamento adotado por parte do clero latino-americano que assumia efetivamente a “opção preferencial pelos pobres”, mote principal do que poderíamos caracterizar como a política eclesiástica, conhecida por Teologia da Libertação. Na América Latina, em torno dela, articularam-se as formas mais explícitas da divergência entre religiosos no que se refere ao papel e atuação da Igreja. Importante salientar que a Teologia da Libertação não é resultado do Vaticano II afinal caminha dentro de uma outra proposta teológica. Apresenta-se não como renovadora, mas libertadora e nesse sentido, revolucionária.

Leonardo Boff procurando definir a teologia da libertação qualifica-a como sendo “o reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa mesma práxis.” Respalhada pela análise da situação social latino-americana, ela propunha-se a ser uma teologia libertada dos moldes europeus e enquadrada a uma nova situação. Uma “teologia pé no chão” como definiu Clodovis Boff ou uma “teologia da enxada”, nas palavras de José Comblin.<sup>71</sup> Inspirada na idéia do Êxodo Bíblico, da luta de um povo escravizado por sua libertação, tal teologia era antes uma reflexão religiosa e espiritual que um discurso social e político, no entanto as preocupações com o social estão presentes e são fundantes dessa nova teologia. Conceitos como o de “libertação” ou “pastoral” podem ter interpretações políticas ou religiosas,

---

<sup>70</sup> DUFFY, Eamon, op. cit. p. 272.

<sup>71</sup> BEOZZO, José O. Igreja e Política. **História Viva**. A Igreja Católica no Brasil: Fé e transformações. Edição especial temática n. 2. Segundo semestre de 2005.

espirituais ou materiais, cristãs ou sociais.<sup>72</sup>

Em uma tentativa de compreender o desenvolvimento deste complexo fenômeno teológico e eclesial com forte engajamento político-social, o teólogo Rosino Gibellini, observador atento desta teologia desde 1971, quando da publicação de *Teologia de la Liberacion*, de Gustavo Gutiérrez, identifica três etapas distintas: a primeira, de 1962 a 1968, denomina fase de preparação, a qual engloba desde as primeiras reuniões do Concílio Vaticano II até a realização da segunda conferência episcopal latino-americana, em Medellín; a segunda, fase de formação que de 1968 a 1975, representa o período de produção e publicação dos principais estudos respaldados por esta nova perspectiva. E a partir de 1976, a fase de sistematização onde os teólogos da libertação começam a refletir acerca do próprio método. Segundo Gibellini a idéia de libertação adquiriu estatuto eclesial em Medellín como uma forma de acolhida do Concílio Vaticano II e reformulação de algumas de suas conclusões, adequando-as as necessidades da América Latina. Tais necessidades eram percebidas a partir de análises sociopolíticas onde a condição de subdesenvolvimento era compreendida como um subproduto dos países considerados desenvolvidos. De acordo com as palavras de Gutierrez, “o termo libertação (...) exprime o necessário momento de ruptura, que não se pode encontrar no uso corrente do termo desenvolvimento<sup>73</sup>”.

O conceito de desenvolvimentismo – entendido como crescimento econômico a partir uma perspectiva humanista – que já se fazia presente nos documentos eclesiásticos mesmo antes da realização do Vaticano II<sup>74</sup> foi retomado ao longo do Concílio<sup>75</sup> e salientado

---

<sup>72</sup> LOWY, Michael. **Guerra dos Deuses**: religião e política a América Latina. Petrópolis, RJ: vozes, 2002. p. 62.

<sup>73</sup> GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

<sup>74</sup> Cf. *Mater et Magistra*, 1961. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>75</sup> Cf. *Pacem in terris*, 1963; *Gaudium et spes*, 1965. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

em 1967 por Paulo VI através da máxima “o desenvolvimento é o novo nome da Paz.”<sup>76</sup> Ora, uma vez que a nova teologia que vinha se configurando atrelava a idéia de libertação ao tema sociopolítico da dependência econômica dos países subdesenvolvidos, ela contrapunha-se ao que havia sido definido nos documentos conciliares, pondo-se como uma alternativa e não uma interpretação dos mesmos. Sendo assim a definição de libertação pode ser compreendida a partir de um nível sociopolítico – a libertação dos oprimidos-, um nível antropológico – a libertação para uma sociedade constituída sobre diferentes bases – e, finalmente, um nível teológico – a libertação do pecado. Para tanto estrutura-se sobre uma opção política e ética em favor dos pobres. Tal opção justifica-se por partir de uma práxis vinculada a teologia, pela interpretação das escrituras a partir de uma situação política e social e por primar pela necessidade de articulação entre a teologia e a prática pastoral.

O envolvimento com a Teologia da Libertação e a difusão de suas idéias deu-se com mais vigor entre religiosos e religiosas que com o clero diocesano. As ordens religiosas, femininas em sua maioria, tiveram intensa participação nas novas pastorais sociais que emergiam a partir de então. Vale destacar também que a maioria dos teólogos da libertação eram religiosos e não diocesanos. Os diocesanos, menos coesos e articulados por não viverem em comunidades, apresentavam maior dificuldade em desenvolver um diálogo permanente. Suas relações com as idéias de libertação nasceriam através de experiências individualizadas ou dentro dos seminários (onde estão constantemente sob vigilância, controle e coerção). Os religiosos por sua vez, ao viverem em comunidades, tinham intensificada a possibilidade de articulação social e estavam em constante diálogo com debates acadêmicos relacionados às ciências sociais e, portanto com a crítica marxista da sociedade, bastante em voga nas décadas

---

<sup>76</sup> Cf. *Populorum progressio*, 1967. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

de 1970 e 1980. Tal perspectiva influenciou substancialmente a elaboração de alguns trabalhos de teólogos da libertação. Por outro lado foi o argumento principal do Cardeal Ratzinger que, quando prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé em meados da década de 1980, ficou responsável pelo processo de avaliação do livro: *Igreja: carisma e poder*, de Leonardo Boff.<sup>77</sup> O resultado do processo foi o silenciamento de Boff enquanto religioso por um ano e o argumento principal era o caráter materialista e ateu das análises respaldadas pela perspectiva marxista.

Em 1984 esta mesma Congregação publica a “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”. O texto também assinado pelo Cardeal Joseph Ratzinger postulava que a Teologia da Libertação deveria se referir, antes de qualquer coisa, a libertação do pecado. Tece desfavoráveis juízos a maneira insuficientemente crítica baseada em conceitos do pensamento marxista que são assumidos pelo que chama de “certas formas de teologias da libertação”. Acusa o privilégio dado a causa dos pobres e das vítimas de opressão de possibilitar concepções inconciliáveis acerca da significação cristã de pobreza e afirma que elas, como movimentos de idéias, englobam posições teológicas diversificadas e possuem fronteiras doutrinárias mal definidas. Neste sentido postula que os conceitos marxistas e a aplicação do racionalismo à leitura bíblica corrompem o que havia de generoso na opção preferencial pelos pobres, uma vez que é sobre o ateísmo e a negação da pessoa humana que estão fundamentados os pressupostos marxistas. Assumir a luta de classes, segundo Ratzinger, é o mesmo que subjugar os domínios religiosos a ela negando o caráter transcendente da distinção entre bem e mal e dos princípios de moralidade. Para o Cardeal essas teologias apresentam um amálgama pernicioso ao aproximar o pobre das Escrituras ao proletariado de

---

<sup>77</sup>BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. Petrópolis: vozes, 1982.



Marx, erigindo dessa forma, uma teologia de classe que reflete, portanto os interesses de uma classe e, por esse motivo, é, em princípio e por decreto, falsa.<sup>78</sup>

Tais elementos sugerem a existência de inúmeras contradições dentro das quais se encontraram aqueles que se dedicaram a vivência institucional da religião católica nos anos que sucederam a realização do Concílio Vaticano II. Como viver efetivamente as propostas de inserção, de *aggiornamento* quando a própria estrutura organizacional tornava-se um empecilho?

Os projetos de inserção social com claro engajamento político relacionado na maioria das vezes à Teologia da Libertação provocavam explícito receio em diferentes setores da Igreja. Enquanto a oficialidade promulgava que a aproximação em relação ao povo deveria acontecer com o intuito da salvação da alma e que a oração e a meditação continuavam como longa e sinuosa estrada em busca do reino dos céus, para outros, como Onice e ir. Eni, conhecidos ou não, a metáfora da salvação advinha de outro lugar. A atuação política e social era um pressuposto da vida religiosa. Inadmissível seria pensar na alma descartando a constatação de que, naquele momento, quem sofria eram os corpos.

É nesse ambiente de contradições que situamos o espaço (simbólico, por certo), a territorialidade formativa experienciada por aqueles que outrora se dedicaram à vivência institucional da religião. Nossa compreensão de territorialidade no entanto, difere-se daquela estipulada pela geografia clássica. O que norteia nossa reflexão não são fronteiras políticas as quais comumente definem aquilo que conhecemos como um espaço ou um território. Pierre Bourdieu já ressaltou em outro momento as dificuldades em se trabalhar conceitos como o de região, uma vez que tal tarefa implica em submeter à crítica justamente uns dos instrumentos

---

<sup>78</sup> RATZINGER, Joseph Cardeal. **Instruções sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

epistemológicos das ciências sociais.<sup>79</sup> Todavia ao buscar compreender pormenores do processo de formação religiosa dentro da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição necessitamos de concepções que sejam coerentes com as especificidades dela.

Para ingressar efetivamente como irmã religiosa nesta congregação passa-se impreterivelmente por um processo de formação que dura não menos de quatro anos. A formação<sup>80</sup> acontece em casas específicas onde irmãs (as irmãs formadoras) responsabilizam-se pelos aspectos morais, éticos, religiosos e práticos que devem ser ensinados àquelas que desejam ingressar efetivamente na vida religiosa. Nunca ocorre integralmente no mesmo lugar. Cada etapa desenvolve-se em uma casa diferente, a qual pode localizar-se em diferentes cidades ou mesmo estados, desde que pertencentes a uma única província.<sup>81</sup> A formação é itinerante e tal característica está de acordo com pressupostos que norteiam o ingresso na vida religiosa dentro da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. De acordo com a Ir. Maria Cristofolini a itinerância tem um significado simbólico. As “irmãs não podem criar raiz”, disse-nos ela ao explicar que cada etapa de formação, assim como a vida religiosa, se dá de forma itinerante por seguirem o ideal da vida de Cristo e de Madre Paulina. Este ideal, cujo objetivo maior é a busca por santidade, implica na divulgação do evangelho e na disponibilidade para atender as necessidades dos outros.<sup>82</sup>

Se a vida religiosa na CIIC não se restringe às fronteiras cartográficas, ou melhor, se seu objetivo está justamente na possibilidade de cruzá-las, de expandi-las em prol da

---

<sup>79</sup> BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 106 e seguintes.

<sup>80</sup> O processo de formação será discutido pormenorizadamente no segundo capítulo.

<sup>81</sup> A CIIC está canonicamente organizada em províncias, regionais e comunidades. Sua coordenação geral situa-se em São Paulo e a província Nossa Senhora de Lourdes, (a qual as irmãs que cederam depoimentos e os documentos utilizados ao longo deste trabalho pertencem) possui sede em Itajaí e comunidades em RS, SC, PR, GO, BA, Argentina e Moçambique.

<sup>82</sup> Entrevista realizada com a Irmã Maria Cristofolini por Caroline Jaques Cubas. Florianópolis, 07 de fevereiro de 2006. Acervo da Autora.

divulgação de um ideal, insuficiente seria restringir nossa análise a um espaço delimitado. Espaço este que não abarcaria a experiência das próprias irmãs uma vez que a itinerância é elemento componente desta mesma experiência. Sendo assim a territorialidade ao qual nos referimos aqui é simbólica. Construída de forma metaforicamente orgânica e delimitada em um processo dinâmico de apropriação e atuação das irmãs dentro dela.

De acordo com Sylvio Fausto Gil Filho, em sua tese de doutoramento dedicada a problematização dos elementos que conformam as fronteiras do discurso e a territorialidade do sagrado na Igreja Católica após o Concílio Vaticano II:

A apreensão da territorialidade como categoria privilegiada de análise da religião encerra a possibilidade de uma conexão pertinente entre as estruturas dos sistemas simbólicos e as estruturas do sistema territorial. Cabe ressaltar que a territorialidade por nós apontada é o atributo do sistema territorial e, em outras palavras, o território é o objeto (restrição do espaço), o sistema territorial é a lógica desse conjunto estrutural e a territorialidade é o atributo de um determinado fato social onde o poder é imanente.<sup>83</sup>

A delimitação espacial de nosso objeto aproxima-se, portanto à noção de um espaço de representação, o qual pode ser compreendido como um “espaço vivido com ligações afetivas, locus de ação e das situações vivenciadas. É relacional em percepção, diferencialmente qualitativo e de natureza simbólica.”<sup>84</sup>

Ao falar de territorialidades formativas definidas simbolicamente, aproximamo-nos, portanto, das perspectivas de Michel Foucault ao definir território como “sem dúvida uma noção geográfica, mas antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por um certo tipo de poder.”<sup>85</sup> São as relações de poder estabelecidas em uma temporalidade

---

<sup>83</sup> FILHO, Sylvio Fausto Gil. **Igreja Católica Romana: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado.** Programa de Pós-graduação em História (doutorado). Curitiba: UFPR, 2002. p. 72.

<sup>84</sup> Idem. p. 68.

<sup>85</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 157.

determinada que vão determinar aquilo que estamos compreendendo por territorialidades formativas.

Se concordamos que “a descrição espacializante dos fatos discursivos desemboca na análise dos efeitos de poder que estão ligados”,<sup>86</sup> ao estudarmos esses efeitos de poder manifestados através da experiência de mulheres que participaram/ participam da CIIC estamos concomitantemente estudando o espaço de circulação desse poder e as relações que aí se estabelecem. Quando nos predispomos a analisar a experiência dessas mulheres, assumimo-las como sujeitos de sua própria experiência. Sujeitos no sentido foucaultiano, ou seja, constituídas nas/ pelas relações de poder. O poder por sua vez, está aqui sendo compreendido como:

um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações.<sup>87</sup>

Conforme nos aponta Gil Filho, a “territorialidade está presente em qualquer representação social cuja intenção seja definir as fronteiras de controle e apropriação de determinada realidade social.”<sup>88</sup> As implicações de tempo e espaço presentes nestas representações sociais remetem-nos por sua vez, às relações de poder. Tal máxima é perfeitamente aplicável aos projetos da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II e, sendo assim, fazia-se/ faz-se presente nos quadros de formação de padres e freiras. A questão da formação tem sua importância potencializada quando consideramos que é na atuação do

---

<sup>86</sup> Idem, p. 159.

<sup>87</sup> FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In DREYFUS, Hebert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. 1995. p. 243.

<sup>88</sup> FILHO, Sylvio F.G. op. cit. p. 69.

corpo sacerdotal que encontramos a base de sustentação simbólica do poder da Igreja. Isto porque são estes que possuem a legitimidade da manipulação dos bens e o monopólio do discurso religioso.<sup>89</sup> Assumem a identidade católica através de atos e ritos de consagração que vão instituí-los como representantes autorizados da instituição e possibilitar que sejam reconhecidos como tal.

O espaço de atuação dos sacerdotes (das irmãs, no caso) vai além de delimitações políticas. Ele é conformado por meio das relações estabelecidas entre as religiosas e os leigos. A formação acontece exatamente na conformação destes espaços simbólicos através de uma via de mão dupla, onde as irmãs dedicam-se a um trabalho de disseminação da verdade religiosa através dos trabalhos da congregação e os leigos legitimam e possibilitam a realização destes trabalhos ao assumirem as religiosas como representantes de uma instituição e delegam poder às mesmas.

Ao pensar a experiência de ir. Maria, ir. Eni, Onice e tantas outras e, a partir deste momento de uma forma mais específica, das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, nos referimos obviamente à jurisdição da Igreja Católica como instituição, da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, vinculada a ela, e da Província Nossa Senhora de Lourdes, dentro da congregação, como definidores de territorialidade.

Compreender a atuação e a formação das irmãs através de práticas de sujeição, através do exercício de poderes que regulam seus comportamentos, agem sobre seus corpos, adestram seu gestos, moldam suas verdades, percebendo-os dentro das territorialidades descritas acima será nosso intuito nas páginas a seguir.

---

<sup>89</sup> Idem.

## *Capítulo 2:*

### *Sendo irmã.*

*“... tiraram-me os hábitos da religião  
e vestiram-me os hábitos do  
mundo...”<sup>90</sup>*

#### *2.1 Aprendendo a ser irmã.*

“Minhas memórias me levam aquela casa... Azul com uma área cheia de samambaias, um tanque, o chão brilhando, uma tv preto e branco, um sofá vermelho... desenho tudo quando lembro.”<sup>91</sup> Onice relembra com facilidade e em cores os anos que passou em formação nas casas das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. A formação religiosa acontece em etapas: Animação Vocacional, Aspirantado, Postulantado, Noviciado, Juniorato e a Formação Permanente. Tais etapas possuem especificidades e não são fixas. Dão-se em espaços diferenciados conhecidos como as Casas de Formação e representam um período de aprendizagem intensa. São, em média, quatro anos onde a jovem futura irmãzinha aprende efetivamente a ser uma religiosa, a viver e sentir como tal. Segundo Onice cria-se um sentimento de pertencimento uma vez que nos anos de formação convive-se com o mais profundo de si. Ao falar das irmãzinhas admite reportar-se em detalhes a casa onde morou, a tudo o que fez, a tudo que aprendeu, ao cheiro das coisas.<sup>92</sup> Àquilo que marcou e que está presente em seu corpo. Aos hábitos vividos e incorporados. Tanto que é apossada de extremo

---

<sup>90</sup> DIDEROT, Denis. **A religiosa**. São Paulo: Abril Cultural, 1980 p. 65.

<sup>91</sup> Sansonowicz, Onice. Correspondência enviada à Ir. Eni em 2005.

<sup>92</sup> Entrevista com Onice Sansonowicz realizada em 26 de março de 2006. Acervo da autora.

sentimentalismo ao lembrar os anos de congregação e, ainda hoje, afirma a impossibilidade da passagem impune pelo Colégio São José ou pela cidade de Nova Trento (suas referências de congregação em SC).<sup>93</sup>

Cada uma das etapas acima citadas acontecem em uma casa específica. O número de formandas comportado por cada casa varia de acordo com o tamanho e as condições da comunidade. Vale lembrar que as comunidades são mantidas pelo trabalho das próprias irmãs e que na maioria das vezes as irmãs desempenham trabalhos paralelos à manutenção das casas. Não é indicado no entanto, um número muito grande de formandas em cada casa, variando geralmente entre duas e seis formandas em cada comunidade. É no período de formação que através das aulas, da divisão de tarefas e da distribuição de responsabilidades que a futura irmã vai sendo moldada pela interiorização de um comportamento disciplinado. Segundo Foucault, “esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”<sup>94</sup>. A palavra disciplina é a legenda que referencia a utilidade do silício utilizado por Madre Paulina, o qual encontra-se atualmente exposto do Museu da Congregação, em São Paulo. O silício, uma cinta com pequenas tachas utilizado na altura das coxas era um instrumento disciplinar utilizado para a contenção de desejos através do sacrifício corporal. Começou a entrar em desuso a partir da década de 1960 com o Concílio Vaticano II, porém ainda que os métodos mortificantes não fossem mais tão recorrentes para o exercício da disciplina, esta nunca deixou de estar presente, figurando como um dos principais componentes da formação e vida religiosa. A estrutura da formação é

---

<sup>93</sup> Idem.

<sup>94</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: história das violências nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1998.

organizada de forma bastante disciplinar, objetivando a fabricação de corpos dóceis, submissos à autoridade.

A divisão dos espaços de formação em casas distintas de acordo com a etapa formativa vem ao encontro desta assertiva. Em cada etapa a formanda entrava em contato com os exercícios (corporais e espirituais) específicos para o nível no qual se encontrava e qualificava-se gradativamente à vida religiosa. Conforme Foucault:

O tema da perfeição, em direção à qual o mestre exemplar conduz, torna-se entre eles o de um aperfeiçoamento autoritário dos alunos pelo professor; os exercícios cada vez mais rigorosos propostos pela vida ascética tornam-se tarefas de complexidade crescente que marcam a aquisição progressiva do saber e do bom comportamento.<sup>95</sup>

O tempo da formação apresenta-se como um tempo especializado onde a formanda acaba sendo analisada e qualificada de acordo com a forma como percorreu e vivenciou as diferentes fases. A divisão em etapas possibilita também maior controle e intervenção pontual em relação a cada momento específico. Apesar da atenta observação, Onice narra que as possibilidades de ludibriar o controle era bastante presente no cotidiano das casas: “a gente acordava cedo, e odiávamos isso, então a gente trancava o relógio despertador... as vezes.(risos.) Perdíamos a hora da reza... ah que pena!!!(Com tom irônico) E todo mundo ia consternado trabalhar sem rezar...risos”.<sup>96</sup> Sendo o tempo um dos elementos chaves do controle disciplinar uma vez que, segundo Foucault, “o controle disciplinar não consiste somente em ensinar ou impor uma série de gestos definidos; (mas) impõe a melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo, que é sua condição de eficácia e rapidez”<sup>97</sup>, trancar

---

<sup>95</sup> Idem, ibidem, p. 137.

<sup>96</sup> SANSONOWICZ, Onice. Op. Cit.

<sup>97</sup> FOUCAULT, Michel. Op. Cit.



o relógio adquiria um significado impar, de embate em relação a disciplina e de verticalização de relações de poder que eram apresentadas às formandas de forma hierarquizada.

A pele é pergaminho, segundo Michel de Certeau. Corpos são marcados e transformados em quadros vivos de regras e costumes<sup>98</sup>. No caso da vida religiosa é especialmente durante o período de formação que tais regras são inscritas no corpo. Neste sentido as constituições da Congregação acabam por compor o estatuto do que deve ser ensinado e incorporado pelas futuras irmãs.

A necessidade de uma norma que regulasse a vida comum fez-se presente já nas primeiras décadas da Congregação quando o Pe. jesuíta Marcello Rocchi propôs uma espécie de regra à Amábile (M. Paulina) e Virgínia (M. Matilde) composta por 38 exercícios espirituais que se alternavam entre regras sobre o discernimento do espírito, sobre escrúpulos e sobre sentir com a Igreja.<sup>99</sup> Ao todo a Congregação contou com cinco versões das suas constituições e diretórios sendo que a última foi atualizada logo após o Concílio Vaticano II, apresentada à Congregação para os Religiosos e Institutos Seculares em 1978 e finalmente aprovada através de decreto em 1982. As irmãs que vivenciaram a formação religiosa nos período de 1960 a 1990 regeram-se pelo que é apresentado nesta versão.

Segundo a Ir. Leodi a formação é muito personalizada sendo que cabe a formanda e a mestra decidirem quando ela deve continuar em uma etapa ou seguir adiante.<sup>100</sup> A afirmação de Ir. Leodi tem seu sentido potencializado quando encontramos nos Diretórios da Congregação o objetivo geral da formação religiosa: “Criar condições para descobrir e assumir

---

<sup>98</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 221-246.

<sup>99</sup> Cf. CONGREGAÇÃO PARA A CAUSA DOS SANTOS. **Madre Paulina**: Fundadora da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: Biografia comentada. São Paulo, 1986.

<sup>100</sup> BOLZAN, Ir. Leodi, 38 anos. Depoimento, setembro de 2004, Itajaí. Entrevistadora: Caroline Jaques Cubas. Acervo da Autora.

o projeto de Deus para si mesma”.<sup>101</sup> Este projeto de Deus, ou seja, o trabalho a ser assumido pela irmã após a profissão dos votos, está intimamente ligado às necessidades da Congregação. Submeter a vontade individual às necessidades institucionais é apenas uma das condições apreendidas ao longo do processo e assumidas através dos votos religiosos. Existe no entanto, um longo e complexo percurso que antecede este ritual.

### *2.1.1 O Ingresso na Congregação.*

Vocação dentro de uma congregação religiosa é um chamado. Uma disposição que orienta ao exercício de uma atividade. Existe porém, a necessidade de se incitar tal disposição e isto se dá através do que é conhecido como Animação Vocacional, etapa que antecede a formação. O diretório da CIIC<sup>102</sup> ao pontuar os objetivos da animação assume a incumbência de “proporcionar um conhecimento mais profundo da Pessoa de Jesus Cristo; Despertar na jovem entusiasmo pela obra e missão de cristo; Incentivar vivência fraterna e Oração; Favorecer melhor conhecimento da congregação.”<sup>103</sup> Para realizar tais objetivos, especifica também meios de atuação entre os quais encontramos:

testemunho de uma doação feliz da irmãzinha; interesse de cada irmãzinha pelas jovens; contato com as famílias – visitas e correspondências; atendimento individual; proporcionar dias de recolhimento; grupos de jovens e clubes vocacionais; encontros passeios, palestras, bons livros; engajamento pastoral.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Diretório da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. Pág. 63.

<sup>102</sup> Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição.

<sup>103</sup> Diretório da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. Pág. 64.

<sup>104</sup> Idem, pág. 65.

Todas as irmãs são agentes de animação vocacional em potencial, no entanto existem algumas que são designadas a atuar especificamente nessa área, com o auxílio direto da responsável pela formação em cada província. Além das agentes que atuam diretamente com as candidatas existe também o incentivo dos párocos de cada região e os meios de divulgação impressos como o folder abaixo onde a imagem de Madre Paulina, exemplo máximo da vida devota, é colocado ao lado da foto em cores vivas de uma religiosa moderna, sorridente e – presume-se – feliz.



**Folder de divulgação da CIIC.<sup>105</sup>**

<sup>105</sup> Folder de divulgação da CIIC. Disponível no acervo da CRB-SC. Fundo Correspondências. Capa: “Vem, segue-me. Senhor, escutei teu chamado e seguirei alegremente.” Parte interna (foto): “Há muitas congregações que pensam na realização do seu ideal. Você já escolheu a congregação na qual gostaria de entrar? Muita alegria nos daria caso escolha à nossa e desde já lhe damos as boas vindas. Através desse pequeno histórico apresentamos uma rápida visão da nossa grande família. Chama-se Congregação das Irmãzinhas da imaculada Conceição, cuja fundadora foi Amábilis Wisentainer, Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus. Durante toda sua vida, madre Paulina quis viver em simplicidade, humildade e oração. Venha nos visitar! Você poderá conhecer mais de perto nossa congregação, nossa vida e ter um esclarecimento maior do ideal que deseja atingir. Receba maiores informações dirigindo-se a alguma comunidade que conhece ou à Casa provincial na região onde mora, cujos endereços damos a seguir”. Contracapa: Endereços das casas provinciais existentes na década de 1970.

Ir. Maria Cristofollini, natural da cidade de Rodeio – SC e na CIIC há mais de 50 anos, conta que conheceu a congregação através de reuniões com outros jovens, encaminhadas pelo pároco local, o qual apresentava as peculiaridades de cada congregação e as possibilidades de ingresso nas mesmas. Vinha de família bastante católica assim como a Ir. Leodi Bolzan. Esta, ao descrever seu encontro com as Irmãzinhas da Imaculada Conceição, narra:

não pensava muito no vestibular, já pensava num curso que pudesse me dar um trabalho que tivesse afinidade comigo (...). Através do trabalho das irmãs nos clubes vocacionais da comunidade onde eu morava é que despertei para esse tipo de vocação. Frequentei os clubes vocacionais e ficava inúmeras vezes na casa das Irmãs, morei um ano com as Irmãs perto da casa do meu pai para ver como era (...). Elas trabalhavam no hospital então muitas vezes eu ajudava também para ir aprendendo esse tipo de trabalho que as irmãs fazem, e ajudava na catequese, na liturgia, participava em grupos de jovens, já fui me engajando nisso com as irmãs. Naquela época eu tinha 15 anos e aí foi crescendo a vocação.<sup>106</sup>

A vocação para a vida religiosa era muito mais do que despertada, ensinada através de reuniões e acompanhamento intenso àquelas que demonstravam alguma propensão ao trabalho realizado pelas irmãs. Mirian P. Grossi faz similar constatação em trabalho sobre a vida religiosa feminina nos conventos de Santa Catarina quando afirma que o celibato feminino é uma opção construída pela própria Igreja como instituição na tentativa de se reproduzir material e simbolicamente.<sup>107</sup> Grossi ressalta a intensidade do trabalho catequético realizado por padres e freiras especialmente nas áreas rurais, onde estabelecem laços e relações afetivas. Tanto Ir. Maria quanto a Ir. Leodi condizem com tal assertiva. Isso nos leva

---

<sup>106</sup> BOLZAN, Ir. Leodi. Depoimento. Op.cit.

<sup>107</sup> GROSSI, Miriam Pillar. **Jeito de Freira**: estudo antropológico nos conventos de Santa Catarina. Trabalho apresentado para concurso de professor adjunto. Departamento de Ciências Sociais. UFSC, 1989.

a pensar, ainda de acordo com Grossi, nas vocações como resultado de necessidades materiais e simbólicas, tanto individuais quanto coletivas.

Ir. Eni da Silva quando adolescente sonhava em ter filhos. Muitos filhos. Gostava de trabalhar na igreja, participar de grupo de jovens e um dia, incitada por uma amiga e por um anúncio no jornal paroquial, acabou escrevendo para a congregação a fim de conhecê-la. Trocou correspondências com as irmãs durante alguns meses, mas as dificuldades impostas pela família (dificuldades financeiras e desgosto em relação a possibilidade de ingresso em uma congregação) aplacaram seu desejo. Desejo este retomado anos depois quando Eni e sua irmã saíram de casa com a finalidade de estudar e trabalhar em um ambiente diferente da zona rural onde viviam. A congregação, para Eni, representava a concretização de sonhos, entre os quais o estudo, o trabalho assistencial e, anos mais tarde, o continente africano, onde trabalha hoje como missionária.<sup>108</sup>

O desgosto da família em relação à opção de Eni pode ser compreendido em um ambiente de tensão. Tensão entre campos simbólicos, de acordo com o que pontua Grossi. O ingresso de uma filha em uma congregação religiosa estaria configurando uma perda no que se refere ao capital social, pois esta não poderia casar e, portanto, estaria impossibilitada de perpetuar sua linhagem, sua família. Por outro lado possuir uma filha freira representava um aumento no capital simbólico da família. Especialmente nas comunidades rurais, um filho padre ou filha freira era, certamente, um elemento de prestígio.<sup>109</sup>

Onice Sansonowicz também enfrentou dificuldades para ingressar na congregação. Dificuldades institucionais. Também apresentava afinidade com o trabalho paroquial, em

---

<sup>108</sup> SILVA, Ir. Eni da. (1958) Depoimento. Setembro de 20005. Itajaí. Entrevistadoras: Caroline Jaques Cubas e Onice Sansonowicz. Acervo da autora.

<sup>109</sup> Cf. GROSSI, Miram P. Op. cit. pág. 28-31.

especial com a catequese e os trabalhos de pastoral da juventude. Sua família também era fervorosamente católica e encontrava no padre a figura de um amigo próximo. Pe. Osvaldo, bastante dedicado aos trabalhos de inserção e “de esquerda que ele só”, segundo Onice, foi o responsável por apresentá-la a CIIC. Onice queria ingressar na congregação, mas em sua cidade ou, ao menos nas proximidades, em São Pedro do Sul, onde as irmãs desempenhavam apenas o trabalho de inserção e não de formação. A formação, no entanto, deveria ser realizada nas comunidades de Medianeira ou Santa Maria, onde haviam os colégios da congregação e, o grande problema para Onice, era longe. Depois de um grande exercício argumentativo do Pe. Osvaldo aceitaram oferecer a formação em São Pedro, em meio a inserção. Outro problema, porém, se configurava. Onice contava apenas com 13 anos quando nos programas de formação religiosa da CIIC desde 1976<sup>110</sup> constava que era desaconselhável retirar jovens de seus ambientes antes de completarem os 14 anos e que, nesses casos, o acompanhamento deveria ser realizado em casa, através de visitas e correspondências.

“Vocês querem vocações, quando a gente encontra meninas que querem se dedicar, meninas maduras, responsáveis, novas sim, mas que já se dedicam a pastoral há um tempão ficam colocando empecilhos!” Foram as palavras inconformadas que Pe. Osvaldo, segundo o que foi contado para Onice, utilizou para persuadir as irmãs a abrirem uma exceção. De fato, dias depois a casa de Onice recebeu a visita de algumas irmãs dispostas a aceitá-la na formação.

Segundo Grossi, as vocações religiosas são “construídas socialmente pelos representantes institucionais da Igreja aliados as condições reais das famílias e das

---

<sup>110</sup> Disponível no acervo da CRB-SC. Fundo “Grupo de reflexão em Formação”.

comunidades”<sup>111</sup>. A vocação é incitada por um conjunto de fatores que, necessariamente, não precisam ser religiosos ou metafísicos. Dizem respeito a condições sociais, laços afetivos e projetos pessoais e/ ou institucionais.

Outra exigência para o ingresso na congregação além da idade, era o enxoval.<sup>112</sup>

Para as famílias mais humildes como a de Ir. Eni, este se configurava como um verdadeiro problema. Conta:

Só que ela disse, ela me deu uma lista, que eu deveria comprar um enxoval. Tinha que ter o enxoval, trazer lençol, roupas, tantas blusas, tantas saias...e eu... Onde que eu vou apanhar dinheiro pra tudo isso? (contando sobre um diálogo com uma amiga). Ai eu disse, mas independente disso eu vou ter que dizer pras irmãs, que eu vou sem enxoval, e eu não tenho dinheiro pra comprar. Ai ela: não tem problema! Eu vou cortar os meus lençóis. Ela pegou dois lençóis de casal, cortou no meio e fez quatro. Então pegou ainda uma toalha de banho e uma outra toalha de banho pequena, cortou e fez duas de rosto. Ai quando a minha irmã viu que eu ia mesmo resolveu também comprar uns tecidos e fizeram saias.<sup>113</sup>

Ingressar na Congregação não dependia apenas de encanto e vontade. Como de costume em diferentes congregações e ordens femininas desde o período colonial em terras brasileiras e até mesmo antes dele, em solo europeu, uma das exigências para o ingresso na congregação era o dote.<sup>114</sup> O dote e o enxoval, exigidos tal qual em uma cerimônia de matrimônio. O ingresso na Congregação era também um casamento. Casamento com o maior dos noivos segundo a tradição religiosa cristã e simbolizada pelo uso de uma aliança a partir da profissão dos votos. A profissão e o ingresso na congregação implicava uma série de compromissos e escolhas. Optar pelo celibato era ingressar em uma nova família. Antes do

<sup>111</sup> GROSSI, Miriam P. Op. cit. Pág.31.

<sup>112</sup> Cf. Capítulo 2, pág. 10.

<sup>113</sup> SILVA, Ir. Eni da. Depoimento. Op.cit.

<sup>114</sup> Cf. GROSSI, Miriam Pillar. Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. **Cadernos de Pesquisa**. Fundação Carlos Chagas, n. 73, maio de 1990.

Vaticano II até o nome civil era substituído por um nome religioso. A idéia de família era portanto alterada, composta por novas irmãs.

### 2.1.2 *A Vida em Formação*

Entende-se por formação religiosa o período em que as características ou o jeito de freira, conforme aponta Grossi, vai sendo constituído. Amadeu Cencini em um Curso para formadores afirma que: “formar, por sua vez, quer dizer ter em mente um modelo preciso, uma forma ou um modo de ser que o sujeito ainda não tem e deve, progressivamente, adquirir, e que constitui sua nova identidade<sup>115</sup>”. Neste sentido a formação religiosa na Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição era (e assim ainda sucede) dividida em fases:

A primeira fase da formação religiosa era o aspirantado. Consta nos diretórios da congregação que este momento devia ser o “tempo em que, numa atitude de busca, a candidata questiona-se sobre sua vocação à vida consagrada e a congregação estuda-lhe as aptidões.”<sup>116</sup> Era dever da irmã responsável pela formação que, atenta, observasse o comportamento da aspirante e a auxiliasse em suas opções em relação a vida religiosa. O desenvolvimento desta fase não contava um tempo específico. Sua duração era determinada pelas aspirações e certezas da candidata e da irmã formadora. Neste momento a atuação da formadora era direta e fundamental pois, conforme os diretórios, ela devia:

---

<sup>115</sup> CENCINI, Amadeu. Proposta de um itinerário pedagógico do jovem consagrado. Curso para formadores. Roma, 26 a 28 de junho de 1998. In PEREIRA, Willian (org) **Análise institucional da vida religiosa consagrada**. CRB, Belo Horizonte, 2005.

<sup>116</sup> Diretórios da CIIC p. 66.



favorecer a maturidade da aspirante; dar condições para o desenvolvimento da corresponsabilidade; ajudar a candidata a iniciar o processo de: aceitar suas limitações e a dos outros, desenvolver o diálogo e a autocrítica, experiência da Deus na oração e na vida; descoberta e adesão à Pessoa de Jesus Cristo; libertação e condicionamentos profundos; descoberta e desenvolvimento de valores pessoais; cultivo do zelo apostólico.<sup>117</sup>

Para tanto, ao iniciar o aspirantado, as estudantes recebiam um pequeno livro chamado “Manual da Aspirante”. Este manual tinha por finalidade nortear e acompanhar as questões referentes a esta primeira etapa que, segundo o próprio manual, era um momento de “procura de uma identidade”. Identidade esta que será incorporada e assumida ao longo de todo o processo formação. Como geralmente o aspirantado coincidia com os anos de adolescência onde a futura irmã ainda estaria em idade escolar, ele costumava acontecer nas proximidades dos colégios da congregação.

As marcas visíveis que caracterizam uma irmã em sua maturidade começam a ser forjadas já nesta primeira etapa. Segundo Grossi “o aspirantado é considerado como uma etapa de “experiência”, onde as candidatas a vida religiosa devem tomar contato com o cotidiano do convento e avaliarem se elas estão interessadas ou não em seguir essa carreira.”<sup>118</sup>

Era um momento de transição bastante complexo afinal representava o relativo abandono da comunidade e família civil para adentrar na Congregação, porém ainda não seriam consideradas irmãs de fato. Não foram instituídas enquanto tal através dos ritos de consagração. Apenas aspiram ser.

Entre as perguntas que deveriam ser respondidas ao longo do aspirantado estavam: “quem sou?; o que quero da vida?; quais são as minhas capacidades?; Para que quero

---

<sup>117</sup> Idem. Pág. 67.

<sup>118</sup> Grossi, Mirian P. op cit.

consagrar-me ao Senhor nesta congregação?”<sup>119</sup>. A vocação religiosa aparece aqui como uma semente, precisa de cuidados. Estes seriam ministrados através de: estudo, trabalho, lazer, oração, vida fraterna, engajamento pastoral, reflexões, revisões, encontros, leituras e cursos. Ênfase especial era dada a prática da oração, cuja função declarada é fortificar convicções. A oração era prática minuciosamente trabalhada ao longo da formação e tal trabalho era iniciado já no aspirantado. Ao rememorar a importância dada a tal prática, Onice assume certo desconforto:

Levantávamos as 6:30, acho...e rezávamos até as 8:00h (...) Isso era uma tortura para mim, porque elas diziam nos retiros que se a gente não concentrasse, estava abrindo caminho para o demônio, se sentisse sono era a tentação do demônio, mas o sono vinha...era inerente a minha vontade.<sup>120</sup>

Mais que uma prática, a oração era apresentada às formandas como uma verdadeira arte que deveria ser aprendida e cautelosamente treinada. Através de cursos específicos com apostilas e exercícios, as meninas eram iniciadas nesta arte cujo objetivo era única e exclusivamente “descobrir Deus em todas as coisas”<sup>121</sup>. Conforme aponta o livreto “A arte e Orar”, utilizado em retiros específicos sobre oração, métodos e disposição, para se aprender a orar era necessário uma série de posturas emocionais e até mesmo físicas. Devia-se atentar à respiração profunda, ao silêncio absoluto e a obstinação. Segundo o livreto: “rezar mesmo quando não sinto vontade ou não sinto nada.(...) Rezamos com todo nosso ser, daí então a importância da posição do corpo.”

---

<sup>119</sup> Manual da Aspirante usado na década de 1980 por Onice Sansonowicz. Acervo particular de Onice Sansonowicz.

<sup>120</sup> Sansonowicz. Entrevista.

<sup>121</sup> Livreto “A arte de Orar”. Acervo pessoal de Onice Sansonowicz.

A religião, ainda que seja compreendida enquanto campo simbólico<sup>122</sup>, usa do corpo e exprime-se de modo corporal. A problemática em torno do uso do hábito é bastante representativa deste aspecto<sup>123</sup>. Além disso ele serve para expressar disposições religiosas como a adoração, penitência, petição, perdão, expiação, manifestadas através do corpo por meio de olhares, palavras, movimentos e posições, conforme aponta José Comblin<sup>124</sup>, perceptíveis na prática da oração.

A oração pode ser compreendida como um exercício de introspecção. Um exercício ascético. Requer autodisciplina em relação ao corpo e a mente. Autodisciplina que quando não atingida atormentava Onice e que compõe a doutrina na vida religiosa de que o corpo precisa ser dominado. Tais práticas nos remete ao que Foucault pontuava como “cuidado de si”. Este, de uma forma bastante geral, pode ser compreendido da seguinte maneira:

O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e elaboração de um saber.<sup>125</sup>

A prática da oração tendo por objetivo o controle do corpo e dos pensamentos de acordo com os pressupostos cristãos configura uma conduta governada, regulada. A partir do momento em que orar é, conforme apontam os documentos da congregação, “se abrir a Deus e a própria vida”, está se insere na temática do governo de si. Segundo Prado Filho:

<sup>122</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

<sup>123</sup> Tal problemática será minuciosamente discutida na segunda parte deste capítulo.

<sup>124</sup> COMBLIN, José. Cristianismo e Corporeidade. **Corporeidade e Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005.

<sup>125</sup> FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. p50.

Esta nova forma de experiência do sujeito consigo mesmo abre-se na verdade para os modos cristãos de subjetivação, implicando formas reativas de governo de si mesmo, centradas num ritual de decifração de uma verdade interiorizada, que se desenrola numa relação de sujeição. Trata-se do nascimento da experiência ética cristã.<sup>126</sup>

O governo de condutas e o exercício da autodisciplina através da oração não eram exclusivos do aspirantado, fazendo-se presentes em todas as etapas do processo formativo e impondo gradativamente às irmãs marcas através das quais elas serão reconhecidas ao longo de toda a vida.

Para atingir tais objetivos os diretórios regem um empenho intensivo às leituras, exames de consciência, meditação, reza do terço, exercícios de penitência, celebrações litúrgicas e, especialmente, participação na missa cotidiana e, se possível, da confissão, uma vez que, segundo os diretórios, essas são práticas que reconfortam o espírito para o exercício da profissão.

Essas práticas ascéticas exercitadas ao longo da formação remetem às reflexões de Foucault a partir de textos filosóficos da antiguidade clássica acerca do “cuidado de si”. O cuidado de si implica desde uma prática até a elaboração de um saber norteador da existência. Pode ser caracterizado como um conjunto de ocupações, e não como uma atitude geral. É de fato uma prática social pois se configura também na relação com outrem. É composto por uma série de preocupações com o corpo, as quais dizem respeito à males físicos que podem se comunicar com a alma. O cuidado de si é composto por uma série de procedimentos como exercícios de abstinência, exames de consciência, vigília noturna e uma série de práticas que dizem respeito a uma ética de autodomínio.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> FILHO, Kleber Prado. **Michel Foucault**: uma história da governamentalidade. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006. p. 28.

<sup>127</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

No postulante, segunda fase da formação, as preocupações concernentes ao aspirante eram mantidas e intensificadas. Além disso esperava-se que nesse momento acontecesse um estudo com seriedade acerca da vocação religiosa e um aprimoramento da vivência de acordo com os preceitos da Congregação. Era no postulante também que a formanda iniciava seus estudos bíblico-litúrgico-doutrinários além de, de acordo com os diretórios da congregação, “desenvolver sua feminilidade nos trabalhos manuais, maneira de ser, para assemelhar-se mais a Maria Santíssima”<sup>128</sup>. Este modelo era como um ideal a ser perseguido pelas irmãs da Imaculada Conceição. Ir. Maria Cristofolini, quando perguntada sobre o objetivo maior de se pertencer a congregação afirma que este é o de “ser santo”.

Sobre o conceito de santidade André Vauchez pontua certo teor de ambivalência, uma vez que esta santidade, ao mesmo tempo em que implica uma distinção da condição humana representa também, através de uma relação com o Divino, uma possibilidade de purificação desta condição da qual tenta se distanciar. Faz referência à Rudolf Otto na medida que este afirma que a “característica do santo é a de ser ao mesmo tempo diferente e extremamente próximo do homem; todavia, consoante as épocas, evidenciou-se mais ou menos em um outro pólo desta definição”.<sup>129</sup> A partir do Vaticano II, com a emergência da idéia de aggiornamento e, principalmente com a teologia da libertação, começou-se a esboçar novos parâmetros de santidade onde a fidelidade a Igreja, ortodoxia de sua fé e o modelo que assume perante os fiéis passam a ser tão valorizados quanto a exigência da comprovação de milagres. A teologia da libertação, de acordo com Mairon Valério, exacerba esses elementos e

---

<sup>128</sup> Diretórios da CIIC. Op. Cit.

<sup>129</sup> VAUCHEZ, André. Santidade in **Enciclopédia Einaudi**. Vol.12. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 287.

prevê com fundamento da santidade o amor social e a caridade política.<sup>130</sup> A forma de santidade prevista pela teologia da libertação fica bastante explícita as palavras de Leonardo Boff, as quais transcrevo a seguir:

O santo não é apenas o asceta, o fiel observante das disposições divinas e eclesiais, aquele que penetrou e internalizou o mistério sacrossanto de Deus e de sua aparição humana em Jesus Cristo. Tudo isso conserva um valor perene e jamais substituível. Entretanto, nas comunidades de base criou-se a situação para um outro tipo de santidade, aquela do militante. Mais que lutar contra as próprias paixões (é uma luta permanente), luta-se politicamente, contra a exploração e geração de mecanismos de acumulação excludente e no esforço de construir relações mais comunitárias e equilibradas.<sup>131</sup>

Essas novas características, ainda que a Congregação como corpo institucional não assumia oficialmente a Teologia da Libertação, eram bastante presentes e foram, ainda que parcialmente, incorporadas afinal fazem-se presentes nas lembranças de Ir. Maria Cristofolini. Esta afirma que a santidade perseguida ao longo da vida religiosa não é a santidade canonizada, porém a fidelidade ao exemplo de Santa Paulina, tendo consciência de que se trata de pessoas reais e concretas lidando com pessoas reais e concretas, as quais apresentam problemas e limitações.<sup>132</sup> Claro está que mesmo com a valorização destes novos predicados e modelos em detrimento de outros, o reconhecimento de características de santidade continua dependente do aval da oficialidade da Igreja Católica.

As características que vão compor esta santidade são aquelas que mais tarde serão professadas na cerimônia dos votos perpétuos. Antes mesmo do rito, que acontecia somente no

<sup>130</sup> VALÉRIO, Mairon Escorsi. Mártires do Reino: o conceito de santidade na teologia da libertação in **Anais do II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Culturas**. Dourados: UFMS/ UFGD, 2006.

<sup>131</sup> BOFF, Leonardo. **Igreja**: Carisma e Poder. Petrópolis: Vozes, 1981, p.194.

<sup>132</sup> CRISTOFOLINI, Ir. Maria. (76 anos) Entrevista. Florianópolis, 31/01/2006. Realizada por Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

noviciado, terceira fase da formação, os votos já começam, de alguma forma, a ser experienciados.

A obediência, a castidade e a pobreza são substantivos cotidianos na vida das formandas. Ir. Eni lembra de forma bastante vívida as dificuldades existentes nas Casas de Formação no que se referia especialmente a vida comunitária, espaço de exercício das atitudes que futuramente conformarão os votos e representarão a entrada efetiva na vida institucionalmente consagrada à religião. Relembra que a adoção da vida comunitária não acontecia sempre de forma festiva. Narra da seguinte forma uma passagem dos seus anos de formação:

(dizia a irmã formadora): Olha, eu vou fazer uma reunião e vamos decidir se vocês querem por tudo em comum. Vamos fazer essa experiência. Quem quiser por tudo em comum, se vocês forem de acordo a gente faz. Se quiserem dividir, é... cada uma ficar com o seu, também. Ai logo eu pensei: Meu Deus, se for tudo em comum vai ser ótimo pra mim porque aquilo que eu não tenho com certeza eu vou ter e o pouco que eu tenho eu vou oferecer... em comum. Mas teve aquelas que tinham mais dinheiro e disseram: Nós não queremos. Teve uma que: Eu não quero! Ela tinha muito dinheiro... mas foi só ela que reagiu. É mas, e aquelas que trouxeram menos? Teve umas que trouxeram mais e outras que trouxeram menos... Como é que fica? Ai a irmã disse assim, a Irmã (...): Quem tem muito dá muito, porque vai receber sempre também. E quem tem pouco recebe, mas contribui com pouco, mas pra ela é muito pois é tudo que ela tem.

A vida comunitária, no entanto, não era a única norma que precisaria ser aprendida. Outra, igualmente complexa e que precisa ser incorporada ao longo dos anos diz respeito a educação dos sentimentos. A esse respeito Ir. Cristofolini elucidava que sentimentos existem porque a vida é comunitária (com o outro) então precisa-se educar os sentimentos. Tal educação acontecia através de retiros e estudos de auto-conhecimento e alteridade. Cita também que muitas vezes a auto-análise (através da psicanálise) era utilizada para se descobrir a causa de determinados sentimentos, sejam eles bons ou ruins. Conhece-se o outro a partir do

conhecimento de si e este acontece através do uso da psicologia, da oração e da razão.<sup>133</sup> Mais uma vez o exercício de práticas ascéticas que podem ser relacionadas com questões concernentes ao que conhecemos como o cuidado de si. Segundo Foucault, ao se referir a uma moral sexual:

de abstinência e de domínio que constituem a *askesis* necessária, o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se por a prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral.<sup>134</sup>

Tais práticas viriam com o objetivo de exercer mais uma vez o controle do corpo, uma vez que a sexualidade seria uma profanação do corpo consagrado, de acordo com Comblin.<sup>135</sup> Existiam, no entanto formas de burlar tal controle e essas são narradas por Onice quando afirma que o importante não é sentir algo (referindo-se a sexualidade), mas o que se faz com o sentimento:

Falávamos pouco... Eu lembro que eu fervilhava...rs. Eu estudava com uma galera do barulho... O negocio era rezar...rs. Mas entre nos rolava sempre uns papos...Nunca rolou nada... Nem beijo nada, mas eram corpos... Que viviam juntos, que em abraços (tipo com os padres) dissimulavam o que sentiam... A gente vivia um erotismo sem fim...<sup>136</sup>

Podemos aproximar a descrição de Onice ao que Michel de Certeau nomearia como táticas e estratégias neste movimento de invenção e reinvenção de um cotidiano. Neste caso a experiência erótica em um ambiente bastante moralizante figuraria como uma tática, uma vez que esta pode ser compreendida como um “não-lugar (que) lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no vôo, as possibilidades

<sup>133</sup> Ir. Maria Cristofolini. Op. Cit.

<sup>134</sup> FOUCAULT, Michel. Op. Cit.

<sup>135</sup> Cf. COMBLIN, José. Op. Cit.

<sup>136</sup> Onice Sansonowicz. Op. Cit.



oferecidas por um instante”.<sup>137</sup>

A existência de tais táticas não anula, porém, as certezas necessárias para a profissão dos votos na última etapa de formação, o noviciado. Esta fase é composta por uma intensificação do que fora antes estudado, além de abarcar também o estudo da pessoa de Jesus Cristo e vivência de sua mensagem; formação doutrinária e bíblica; documentos da Igreja; curso de catequese com estágios (batismo, crisma, eucaristia); Liturgia – Mariologia; teologia da vida religiosa; estudo das Constituições na formulação original dos fundadores e em seu dinamismo atual; formação humano-social; princípios básicos de saúde; estudo e análise da realidade.

Esta etapa tem a duração de dois anos e pode ser prorrogada por seis meses. Era a partir deste ponto da formação que aconteciam a primeira profissão, a renovação dos votos, a profissão perpétua e a vivência do juniorato, ou seja, um período de experiência comunitária e aprofundamento do que fora visto ao longo da formação, após a profissão dos votos. Para tanto existiam critérios bastante específicos nos diretórios da congregação. São eles: Zelo na observância das constituições, diretório e normas da congregação; interesse pela comunidade, província, congregação e Igreja; vivência do espírito da congregação; integração comunitária; comunicação aberta e franca; aptidão para exercer uma profissão dentro dos setores da Congregação; capacidade de amar e perdoar; respeito consigo e com os outros; coragem – espírito de sacrifício; bom senso/ senso crítico; desapego das pessoas, lugares e coisas; corresponsabilidade/ maturidade; libertação de condicionamentos; autodomínio; saúde física e mental; amor ao pobre e ao povo; zelo apostólico e missionário.

---

<sup>137</sup> CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994. p 100.

A cerimônia de profissão dos votos era bastante simples, precedida de um retiro que durava cerca de oito dias. Era, conforme aponta Bourdieu, um rito de instituição<sup>138</sup> que legitimaria a opção daquela que decidiu pela vivência institucional da religião. A partir deste rito a noviça vai ser reconhecida como irmã. Tal rito representa o compromisso com a Congregação e com Deus, simbolizado pela aliança que passam a utilizar a partir de então.

Sendo que as religiosas fazem parte do campo religioso elas, após a profissão, passam a ser portadoras de uma série de bens simbólicos referentes ao seu campo específico. O reconhecimento da posse de tais bens depende da passagem das mesmas por um processo de formação.<sup>139</sup> Neste processo, composto por fases distintas nas quais se aprende a ser religiosa, incorporam-se hábitos e costumes. Adquire-se, parafraseando Miriam Pillar Grossi, o “jeito de freira”.<sup>140</sup> Na Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição tais fases são: aspirantado, postulante, noviciado, primeiros votos, juniorato e votos perpétuos. Os votos perpétuos (castidade, obediência e pobreza) acontecem em cerimônia que consagra, finalmente, a mulher ao estado de religiosa. É o *rito de instituição* que atribui à religiosa o reconhecimento da posse dos bens de salvação.<sup>141</sup> Sua autorização a falar em nome da instituição que representa deve, no entanto, ser relativizada. A irmã religiosa está vinculada à instituição eclesiástica através dos seus votos, é reconhecida pelos leigos como religiosa em um processo de distinção. A vida consagrada e os *habitus* (compreendido como a naturalização das características e incorporação de regras sociais) específicos à mesma vão

---

<sup>138</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: Edusp, 1998.

<sup>139</sup> Ao explicar a gênese do campo religioso, Bourdieu recorre a Weber e ressalta distinções entre o lugar do sacerdote, o qual passaria por um processo de formação para falar em nome de uma instituição, e o profeta, que teria a posse dos bens mesmo sem o reconhecimento desse processo e que não estaria ligado à instituição alguma. Cf. Idem. O processo de formação será minuciosamente analisado no próximo capítulo.

<sup>140</sup> GROSSI, Miriam Pillar. Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. **Cadernos de Pesquisa**. Fundação Carlos Chagas, n. 73, maio de 1990.

<sup>141</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: Edusp, 1998. p.

diferenciar religiosos e leigos.<sup>142</sup> No entanto a irmã não participa da hierarquia eclesiástica, o que obviamente limita suas possibilidade de falar em nome da instituição. Vale lembrar que mesmo proferindo os votos perpétuos, a irmã não é ordenada como um padre e, portanto, não está apta a ministrar os sacramentos. Não participa de sínodos e das definições mais significativas dentro da Igreja. Seus espaços de atuação em nome dessa mesma instituição que restringe sua participação de forma veemente está relacionada à atuação pastoral, em comunidades de base, escolas, hospitais, etc.

A participação das mulheres no mundo eclesiástico foi consistentemente discutida por Uta Ranke-Heinemann em seu trabalho *Eunucos pelo Reino de Deus*. Segundo a mesma “a história do cristianismo é quase a história de como as mulheres foram silenciadas e privadas de seus direitos”.<sup>143</sup> Através da análise de textos bíblicos, cartas e encíclicas papais, discorre sobre a incoerência dos posicionamentos católicos a respeito da mulher e da sexualidade feminina respaldados nestes textos igualmente incoerentes, segundo a autora. Demonstra, ao longo do trabalho, como a mulher a princípio, participava ativamente das atividades da Igreja exercendo até mesmo a função de pregadoras durante a liturgia, tal qual os homens. Aos poucos esta mulher pregadora foi desaparecendo do cenário eclesiástico, sendo restrita cada vez mais aos espaços domiciliares e aos cuidados relativos a este, através do argumento de que

---

<sup>142</sup> Digo de uma forma geral porque esse processo de distinção apresenta algumas complexidades que não serão aqui discutidas mas que merecem ser pontuadas, especialmente após o C.V. II e a tentativa de delimitar novas formas e sentidos para a vida religiosa. Neste sentido cf. CUBAS, Caroline J. **Rompendo Hábitos**: significados do uso do hábito e do seu abandono pelas Irmãs da Imaculada Conceição. Trabalho apresentado no Simpósio Muitas Faces do Cristianismo, promovido pelo Centro de Estudos sobre História da Igreja Latino-Americana – CEHILA – em agosto de 2005. Disponível em [http://www.cehila-brasil.org.br/Biblioteca/Arquivo\\_102.doc](http://www.cehila-brasil.org.br/Biblioteca/Arquivo_102.doc).

<sup>143</sup> RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1999. p. 140.

“fazer das mulheres sacerdotisas seria um erro de impiedade pagã”<sup>144</sup> afinal, dentre várias mulheres possíveis, os doze apóstolos foram escolhidos apenas entre homens.

No início do século XX era impossibilitada às mulheres até mesmo a participação em coros da Igreja. Proibição esta que se estendeu até 1940 quando Pio XII permitiu que as mulheres cantassem, desde que fora do presbitério e da mesa de comunhão. O Código de Direito Canônico em vigor desde 1983 explicita no cânon 230 que o ofício de acólito, o ministério litúrgico, pode apenas ser exercido por homens<sup>145</sup> e ainda no princípio da década de 1980, o Papa João Paulo II chegou a vedar a participação das mulheres até mesmo das funções de ajudantes das missas. Tal decisão foi revogada em 1994 e, no mesmo ano exatamente em 22 de maio, o mesmo Papa ratificou a impossibilidade do sacerdócio feminino, recorrendo, como respaldo argumentativo, a declarações de Paulo VI, em 1975, e à Bíblia. A não ordenação feminina foi negada em caráter definitivo, tendo como razões

o exemplo - registrado na Sagrada Escritura - de Cristo, que escolheu os seus Apóstolos só de entre os homens; a prática constante da Igreja, que imitou Cristo ao escolher só homens; e o seu magistério vivo, o qual coerentemente estabeleceu que a exclusão das mulheres do sacerdócio está em harmonia com o plano de Deus para a sua Igreja.<sup>146</sup>

Ao negar a possibilidade de sacerdócio e ordenação, o papa atribuiu na mesma carta apostólica fundamental importância ao papel das mulheres na vida e missão da Igreja, outorgando às mesmas o papel de “renovamento (sic) e humanização da sociedade, e

---

<sup>144</sup> Idem. P. 145.

<sup>145</sup> Código de Direito Canônico. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>146</sup> Declaração de Paulo VI, citado por João Paulo II na carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, de 22 de maio de 1994. Disponível para consulta em [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_22051994\\_ordinatio-sacerdotalis\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_po.html)

redescoberta, entre os fiéis, da verdadeira face da Igreja”.<sup>147</sup> Às mulheres religiosas, irmãs, é reservado o papel de disseminação das verdades da Igreja entre os fiéis. Verdades essas em relação às quais elas, as irmãs, não têm poder de definição. Falam em nome de uma instituição que não faz questão da sua voz, mas apenas de seus braços.

## 2.2 Parecendo irmã



**Retrato de Madre Paulina**<sup>148</sup>

Tudo a partir de um retrato em sépia. O feixe de luz que invade a sala, mesmo procurando, inquieto, espaço por entre os poucos móveis que compõe o ambiente, parece não ser o bastante na visível, porém não declarada guerra entre claro e escuro. A luminosidade preponderante de um dia de sol qualquer que se deixa ver através dos vidros das janelas semi-

---

<sup>147</sup> João Paulo II na carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, de 22 de maio de 1994. Disponível para consulta no endereço eletrônico acima citado.

<sup>148</sup> Retrato de Madre Paulina. Autor desconhecido. BESEN, José Artulino (Pe.). **Madre Paulina**: surpresa de Deus. Missão Jovem, Florianópolis, 1999. p. 29.

cerradas é bloqueada pela abrupta presença da Madre. Postada em primeiro plano, apóia-se com a mão direita em uma cadeira e com a outra empunha firmemente um livro, o qual podemos supor ser a Bíblia, um breviário ou mesmo as regras da congregação. Não se sabe ao certo. Tal livro, aproximado na altura das ancas, ao lado do pequeno crucifixo que vem pregado às vestes da irmã, são elementos componentes do hábito religioso de Madre Paulina.

Tal retrato assume importância significativa porque, além de ornamentar as paredes de diversos colégios e casas de formação mantidas pelas Irmãzinhas da Imaculada Conceição, representa o ideal de vida religiosa, ou ainda, o modelo de Igreja existente na época em que foi confeccionado, durante os primeiros anos do século XX. A Igreja neste momento respaldava-se em bases tradicionais, autoritárias e hierárquicas. Bases seculares sancionadas pelo Concílio de Trento e reforçadas em 1870 pelo Concílio Vaticano I.

Tais bases configuravam uma autocompreensão de Igreja que a definia enquanto uma “sociedade perfeita” a qual deveria maquiar tensões e reger os cristãos por ser portadora da revelação divina e mantenedora da verdade religiosa. Esta autocompreensão, ou auto-entendimento da Igreja enquanto instituição definia Roma como referência, centro e modelo institucional, preconizava a infalibilidade do Papa, e proclamava a autonomia da Igreja em relação ao Estado.

Este modelo gerado em solo europeu, precisou ser implantado e reelaborado no Brasil onde o catolicismo desde os tempos coloniais tinha uma forte conotação leiga e devocional, a qual se confundia, muitas vezes, com características de cultos e crenças africanas.<sup>149</sup> Segundo Maria Lurdes Gascho, o modelo reformado de Igreja teve, no Brasil, o apoio de Dom Pedro II o qual, ao refutar tendências do período regencial, valorizava o clero

---

<sup>149</sup> Cf. SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

ultramontano indicando, portanto, para o cargo de bispo, padres que haviam se mantidos afastados de atividades políticas, as quais envolviam o clero mais liberal.<sup>150</sup> Tal apoio, aliado ao movimento dos bispos reformadores e aos interesses da Igreja foi de fundamental importância para o processo de romanização do catolicismo brasileiro.

Além dos fatores acima citados, e de uma forma muito peculiar no estado de Santa Catarina, não podemos relegar a importância do processo de imigração européia para terras brasileiras no desenvolvimento deste catolicismo romanizado. Este catolicismo cuja implementação do modelo vinha sendo desejada por grupos bastante significativos da elite clerical e do poder público já vigorava há muito na Europa. A política imigratória empreendida a partir de meados do século XIX vinha a atender interesses dos dois lados do Atlântico afinal, enquanto por um lado o capitalismo europeu vinha se reorganizando ao mesmo tempo em que países como a Itália atravessavam forte crise, por outro o Brasil demonstrava interesse em ter populações “brancas e trabalhadoras” em seu território. Estes imigrantes, os quais fugiam de uma realidade economicamente desestabilizada em busca da “terra prometida”, traziam em sua humilde bagagem roupas, utilitários, sonhos e, é claro, sua fé. Sua fé, aliás, foi um elemento agregador, identificador e, muitas vezes, consolador perante as dificuldades e falsas promessas encontradas em solo catarinense. De acordo com Jonas Cadorin:

Das pequenas vilas trentinas onde a religião católica era cultivada intensamente para a mata virgem catarinense, só mesmo os valores religiosos poderiam ajudar a sublimar o desânimo perante a impotência das forças humanas para enfrentar o meio que lhes era hostil. (...) Junto com sua bagagem, os imigrantes não deixaram de trazer seus livros de oração, quadros ou imagens do santo do padroeiro da vila da proveniência. (...) Inicialmente as celebrações em honra dos santos eram realizadas nas

---

<sup>150</sup> GASCHO, Maria de Lurdes. **Catequistas Franciscanas**: uma antecipação ao “aggionarmento” em Santa Catarina (1915-1965). Dissertação (mestrado em História). Florianópolis: UFSC, 1998.

residências (...) e dirigido por um membro da família que conhecesse décor (sic) as orações. (...) as visitas pastorais eram raras.<sup>151</sup>

Para Norberto Dallabrida, este catolicismo romanizado vigorou nas áreas de colonização europeia porque foi “transplantado pelos imigrantes, congregações religiosas e clero. E ainda por ter se enraizado numa sociedade camponesa (...) onde a capela regulava a maioria das instituições comunitárias”<sup>152</sup>. Esta cultura religiosa católica “vinda na mala” dos imigrantes precisou ser reelaborada em um ambiente diferente do vindouro, onde dificuldades, hostilidades ou mesmo diferenças conjecturais clamavam por uma reinvenção dos antigos costumes, adequando-os a uma nova forma de experienciar a realidade. O vigor deste catolicismo “transplantado” foi tamanho que chegou a estimular a criação de ordens e/ ou congregações religiosas como a das Irmãs Catequistas Franciscanas, em Rodeio, 1915, ou a Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, fundada em Nova Trento em 1890 e objeto do presente trabalho.

A Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, fundada – conforme dito anteriormente - em 12 de julho de 1890 por Amábile Lúcia Visintiner e Virgínia Nicolodi, com o auxílio do jesuíta Pe. Rossi dedicou-se desde o início ao trabalho catequético e pastoral, à assistência, e à formação. Mesmo antes de professarem os votos perpétuos, as futuras irmãs já se dedicavam à vida religiosa de uma forma apostólica e não apenas contemplativa.<sup>153</sup> A obra iniciada pelas duas jovens colegas como um hospitalzinho para cuidar de uma cancerosa

<sup>151</sup> CADORIN, Jonas. **Nova Trento outra vez**. Nova Trento: Prefeitura municipal, 1992. p. 55.

<sup>152</sup> DALLABRIDA, Norberto. Catolicismo de imigração e conflitos italo-germânicos. In FERREIRA, Cristina e FROTSCHER, Méri (org.). **Visões do Vale**: perspectivas historiográficas recentes. Blumenau: Nova letra, 2000.

<sup>153</sup> No Brasil, é a partir de 1848 que as freiras deixam a clausura para se dedicarem à obras de cunho assistencialista. Cf. GROSSI, Miriam Pillar. Jeito de freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. **Cadernos de Pesquisa**. Fundação Carlos chagas, n.73, maio de 1990.



e de doentes necessitados<sup>154</sup> expandiu-se e, em 1957 já era constituída por cinco províncias, devido ao crescente número de religiosas que ingressavam na congregação. Em 1963 inicia-se o processo de beatificação e canonização de Madre Paulina o qual chegará ao fim em 2002 quando esta é declarada santa. O início do processo de beatificação de Madre Paulina coincide com um momento bastante significativo para os estudos que se referem à Igreja Católica no século XX: a realização do Concílio Ecumênico Vaticano II.

Tal Concílio reformador em vários aspectos e ratificador de práticas tradicionais em outros, trouxe transformações para a formação e vivência institucional da religião. Transformações políticas, transformações estruturais, transformações de hábitos. Uma dupla transformação no que se refere aos hábitos. Hábitos-costumes e hábitos-roupagens. Na verdade ambos se permeiam afinal, não seriam as roupas representativas de um costume? E o que e para quem este costume era efetivamente significativo?

Entre as diversas biografias de Madre Paulina a mais difundida é “A Coloninha”, de Fidélis Dalcin Barbosa. Este trabalho, conforme anteriormente pontuado, é leitura obrigatória dentro das casas de formação e dos colégios mantidos pelas Irmãzinhas. Trata-se de uma enaltecedora narrativa da trajetória de Madre Paulina e, conseqüentemente, narrativa da fundação da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. Entre as várias passagens e descrições visivelmente encantadas encontramos uma em especial. Aquela que se refere à cerimônia de oficialização da Congregação, da profissão dos votos perpétuos e da vestição. É com explícita aclamação que o autor descreve todas as mazelas e dificuldades enfrentadas desde o início da obra, a qual é coroada com reconhecimento institucional em 1895. A maior forma de demonstração deste reconhecimento é a permissão para o uso do

---

<sup>154</sup> Vale pontuar que o casebre onde atuaram Amábile Visintainer e Virgínia Nicolodi encontra-se disponível à visitação no bairro de Vígolo, cidade de Nova Trento.

hábito religioso. Hábito este que conforme a vontade das próprias irmãs e como forma de submissão à ordem dos jesuítas vai ser preto, tal qual o dos jesuítas. O hábito, de acordo com Barbosa, é tecido pelas próprias irmãs que, durante os quatro meses em que o elaboram e produzem, experimentam as mais diferentes sensações relacionadas ao trabalho, aos sacrifícios, às reflexões, aos suspiros e, conseqüentemente, ao êxtase da vida dedicada institucionalmente à religião<sup>155</sup>. A partir do momento em que vestem o hábito, são investidas de novos significados. Passam a ser reconhecidas por aquilo que, de alguma forma, já vinham fazendo mesmo sem as roupagens abençoadas. A relação conflituosa estabelecida entre a comunidade e as moças que haviam decidido por uma vida consagrada, fora da casa paterna e distante daquilo que é instituído normal como o casamento transforma-se em relação de admiração e algumas vezes de orgulho. Barbosa em tom enaltecedor exclama: “É caso inédito em toda história da humanidade!”<sup>156</sup>

Ao falar sobre conventos e recolhimentos no Brasil colonial, Leila Algranti pontua que a honra das mulheres era questão tanto pública quanto privada e que a manutenção da mesma dependia da aparência. Manter a honra era, antes de tudo, manter as aparências e o uso do hábito cumpria este papel<sup>157</sup>. Era, certamente, um problema de aparência. Aparência segundo o dicionário Houaiss, refere-se à configuração exterior de alguém ou de algo, aquilo que se mostra imediatamente, o aspecto. Ora, a aparência é aquilo que é visto. Aquilo sobre o qual vão se tecer inúmeras representações. Ao se mostrar enquanto aparente, permite-se a construção de diversos sentidos e significados relacionando aquilo que é visto com diferentes

---

<sup>155</sup> Nos referimos aqui ao estado de êxtase, de elevação, de embevecimento. Existem discussões que relacionam o êxtase religioso ao prazer carnal a partir de imagens de santas (os).

<sup>156</sup> BARBOSA, Fidélis Dalcin. **A Coloninha**. São Paulo: Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição, 1979.

<sup>157</sup> ALGRANTI, Leila M. **Honradas e Devotas**: mulheres na Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. p. 112.

referenciais os quais vão terminar por compor aquilo que, por fim, é. Aquilo que vai ser. Enquanto eram apenas Amábile e Virgínia, jovens comuns as quais deveriam, como de costume, sair da casa paterna para constituir família ao lado de um esposo, a opção pela vida consagrada (porém ainda leiga), direcionada exclusivamente em trabalhar pelo bem estar do outro era encarada como confronto ou subversão. Uma sociedade construída sob parâmetros tradicionalista e envolta por princípios de um catolicismo romanizado encarou a atitude das duas moças, de morarem juntas e sozinhas como absurdo, inadmissível. Foram, segundo Barbosa, criticadas, difamadas, tiveram sua casa apedrejada e seu ideal ridicularizado<sup>158</sup>. Ao pensar a questão da aparência, Guacira Lopes Louro afirma que

[...] a determinação das posições dos sujeitos no interior de uma cultura remete-se, usualmente, à aparência de seus corpos. Ao longo dos séculos, os sujeitos vêm sendo examinados, classificados, ordenados, nomeados e definidos por seus corpos, ou melhor, pelas marcas atribuídas aos seus corpos.<sup>159</sup>

Sendo assim, podemos afirmar que o local ocupado pelas duas amigas não condizia com as marcas de seus corpos e tal fato engendrava desavenças. Corpos que haviam sido educados para o trabalho familiar, para a função materna não poderiam ocupar outro espaço social que não fosse aquele para o qual estavam destinados. Sua atitude foi considerada desclassificatória, era a fenda da ordem, não haveria como nomeá-las.

A partir do momento em que vestiram o hábito religioso foram, imediatamente, investidas de novos significados, trazidos junto com o hábito e com instituição que o mesmo representava. Eram novas marcas. Marcas essas que instituía novos locais sociais e legitimavam práticas antes consideradas vexatórias. Vestiram novas roupas, adotaram novos

<sup>158</sup> BARBOSA, Fidélis Dalcin. Op. Cit.

<sup>159</sup> LOURO, Guacira Lopes. Corpos que escapam. In **Labrys**: revista virtual de estudos feministas. n 4, 2003.

nomes, pareciam novas pessoas. Tornaram-se novas pessoas. Tanto que ainda na descrição de Barbosa, alguém questionava se eram aquelas as coloninhas de Nova Trento ou se eram enviadas de Roma pelo Papa. Passaram agora a ser motivo de orgulho pois voltaram a se inserir na ordem. E mais, se inseriam na ordem como representantes de instituição em nome da qual eram difamadas anteriormente. O que antes era considerado avesso aos princípios da Santa Madre Igreja agora era motivo de exaltação dentro desta mesma Igreja. As marcas agora visíveis em seus corpos reinsertaram-nas no interior de uma cultura vigente, de uma cultura religiosa, a qual era preponderante na comunidade onde viviam. Ainda de acordo com Louro, “possuir (ou não possuir) uma marca valorizada permite antecipar as possibilidades e os limites de um sujeito; em outras palavras, pode servir pra dizer até onde alguém pode ir, no contexto de uma cultura”<sup>160</sup>.

Esta nova marca, o hábito, representação aparente do que é ser freira, denotava outros significados que corroboravam esta inserção numa nova ordem. Com o desenvolvimento da Congregação e sua expansão por outras cidades e estados brasileiros, a procura de jovens desejantes por ingressar na vida religiosa (independente do motivo que às levavam a esta escolha) aumentava também. O Jornal do Povo, de Itajaí, em 19 de julho de 1969 traz longa nota em homenagem a Ir. Regina Maria do Carmo por motivo de seu falecimento, na qual narra os motivos que levaram a jovem ingressar na vida religiosa. Entre eles, sua irmã Flor Costa Nascimento, a qual escreve a nota em São Paulo para o Jornal itajaense, narra que “Mariasinha extasia-se pelas prédicas do hábito preto, ornado duma faixa azul, tendo as pontas o emblema do cálice e o coração de Jesus.”<sup>161</sup> Sendo o ingresso na Congregação uma forma de casamento, conforme pontuamos no início deste capítulo, o hábito

---

<sup>160</sup> Idem, ibidem.

<sup>161</sup> Jornal do Povo. Ir. Regina Maria do Carmo, no século Maria Faustina Nascimento. 2ª página. 19/07/1969.

configurava-se enquanto o vestido de noiva para a ocasião. Vestido de uso perpétuo, uma vez que o matrimônio sagrado efetivar-se-ia apenas no derradeiro momento da morte, quando finalmente aconteceria o tão aguardado encontro com o noivo para o qual a vida havia sido entregue com amor e devoção.

Devoção que pode ser claramente visualizada naquele mesmo retrato, do qual falávamos a princípio. A postura irretocável, o olhar firme, o hábito e o véu. Tudo remetendo à manutenção da ordem e à busca pela santidade. Tais preceitos voltaram no entanto, a ser problematizados e repensados nos primeiros anos da década de sessenta, durante o Concílio Vaticano II.

Além de transformar a autocompreensão da Igreja, o Concílio veio implementar alterações no que se refere ao estilo de vida, votos, serviço apostólico, formação e relações dentro de cada congregação. Além disso, no que se refere à vida religiosa feminina, vale pontuar que as transformações do Concílio coincidiram com um período aonde a questão da condição feminina vinha sendo repensada e engendrava inflamadas discussões.

Importante salientar também que a renovação era uma obrigação estabelecida pelo Concílio, sendo assim, como toda imposição, gerou conflitos e desconfortos. Tais desconfortos deviam-se ao fato de que as transformações exigidas pelo Concílio faziam referencia a elementos e hábitos seculares, a partir dos quais muitos e muitas haviam construído os sentidos da vida religiosa. Ao mudarem tais hábitos, a vida religiosa, muitas vezes, perdia sentido. Segundo Gascho, “o Concílio mexeu não só com estruturas, obras, constituições, mas também com a identidade, com o subjetivo dos membros da congregação”<sup>162</sup>. Ao abandonar costumes e práticas institucionalizados desde os tempos da

---

<sup>162</sup> GASCHO, Maria Lurdes. Op. Cit. P.149.

fundação da congregação, temia-se que o próprio sentido de ser da congregação também estivesse sendo deixado para trás. Tal assertiva vem ao encontro do depoimento da Irmã Leodi Bolzan, quando esta afirma que entre as mudanças implementadas pelo Vaticano II, uma das mais polêmicas foi aquela que se referia ao uso do hábito religioso, o qual encantava e era uma forma de reconhecimento. A não obrigatoriedade do uso, a partir do Concílio, foi como uma prova às vocações, gerando muita discussão na época. Além das discussões, várias foram aquelas que chegaram a abandonar a vida religiosa neste momento.<sup>163</sup>

O fato de o hábito gerar reconhecimento era exatamente um dos elementos que, segundo as determinações do Concílio, deveriam ser alterados. Isso porque a postura que deveria ser adotada era a de igualdade, em contraposição à categoria de superioridade a qual a Igreja vinha se creditando há tantos séculos. Agora não eram apenas aqueles que se dedicavam à vida religiosa, mas todo o povo de Deus teria privilégio à santidade. Essa tentativa de busca por igualdade, porém, obteve alguns resultados divergentes daquilo que era esperado. Segundo Orlando Fedeli, a abolição do hábito religioso e a tentativa de aproximação entre religiosas e leigos foram fatores decisivos na visível desvalorização pela qual vem atravessando a vida religiosa feminina.<sup>164</sup> Tal desvalorização também foi acentuada pela Ir. Bolzan. Quando questionada sobre o papel da religiosa hoje em dia, afirma que “o papel da irmã hoje parece não existir, acrescentando que para a sociedade atual tanto faz ter irmãs ou não ter”<sup>165</sup>.

---

<sup>163</sup> BOLZAN, Leodi (Irmã), 38 anos. Depoimento, setembro de 2004, Itajaí. Entrevistadora: Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

<sup>164</sup> Orlando Fedeli é doutor em história pela USP e presidente da Associação Cultural Montfort, a qual segundo o site da associação, é uma entidade civil de orientação católica que tem como finalidade, entre outras, a difusão do ensinamento tradicional da Igreja e da cultura desenvolvida pela civilização cristã ocidental. Combate especialmente o modernismo e o liberalismo. O depoimento acerca do uso do hábito está disponível em <http://www.montfort.org.br/perguntas/religiosas.html>.

<sup>165</sup> BOLZAN, Leodi (irmã). Op. Cit.

Mas qual seria a relação entre a abolição do hábito e esta comentada desvalorização da vida religiosa feminina? De acordo com Michel Maffesoli, “aquele que usa uma roupa curva-se a um modo de viver em especial. Quando o senso comum declara que o hábito não faz o monge ele lembra, ao contrário, que tradicionalmente o hábito e o monge são um só”.<sup>166</sup> A partir do momento em que, incitadas pelas modificações implementadas pelo Concílio, as irmãs trocaram o hábito religioso por vestes civis, o signo que as distinguiu dos leigos foi extinto. A identificação pelo uso do hábito, pela aparência que acabava por determinar aquilo que elas eram, não acontecia mais. Se as representações sobre a vida religiosa feminina eram construídas a partir da imagem vista, da aparência, agora que a aparência não demonstrava mais distinção, quais e a partir do quê seriam as representações construídas? O que diferenciaria as irmãs das leigas?

Ainda que vigorosamente discutida no âmbito institucional, as questões acerca dos problemas e confusões engendradas pelo abandono das vestes religiosas não se restringiam aos muros das congregações. Os leigos, entre os quais as irmãs desprovidas de hábito deveriam atuar, também foram atingidos por uma série de incômodos e inquietações. Bastante representativo neste sentido é o depoimento do senhor José Lino Hoffman, morador de Nova Trento, cidade onde foi fundada a Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, desde os tempos de infância:

Pois é. Quando se acabou aquela história do hábito foi tudo por água abaixo. Uma boa parte foi para a casa dos pais, outra parte garrou o mundo, umas ficaram professoras —está certo— outras continuaram irmãs, só que sem hábito. Mas ficou uma coisa tão estranha, tão diferente, que a gente não se conformava. Não tinha mais aquele respeito.<sup>167</sup>

<sup>166</sup> MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996. p.172.

<sup>167</sup> HOFFMAN, José Lino. 88 anos. **Depoimento**. Fevereiro de 2001, nova Trento. Entrevistador: Anderson Sartori. Acervo da autora.

A ausência do hábito causava estranhamento e não incitava mais respeito. O respeito era, portanto, imposto pelo traje. Não pela roupa em si, nem pelos panos, mas pelo que ele representava, pelo que simbolizava. Através do hábito constituíam-se formas de identificação. Formas socialmente estabelecidas e codificadas por meio do pudor, do corpo escondido, diríamos até de uma dessexualização das freiras. O uso do hábito atuava com um distintor identitário e, nesse sentido, podemos afirmar, assim como Guacira Lopes Louro, ao falar sobre a definição de identidades sociais que “Essas múltiplas e distintas identidades constituem os sujeitos, na medida em que esses são interpelados a partir de diferentes situações, instituições ou agrupamentos sociais”<sup>168</sup>. Complementa ainda que “reconhecer-se numa identidade supõe, pois, responder afirmativamente a uma interpelação e estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência.”<sup>169</sup> O hábito carregava consigo um peso secular. Peso de uma Igreja que havia sido construída sobre a égide da hierarquia, do autoritarismo e do poder verticalizado. Despir-se dos panos era o mesmo que neutralizar tais predicados e sem eles, o respeito, adquirido muitas vezes através do exercício da autoridade, encontrava dificuldades em se manifestar. Conforme Maffesoli: As roupas são máquinas de comunicar.<sup>170</sup>

Continuando o depoimento do senhor Hoffman:

Tinha uma prima minha também que era freira. Estava lá para Belo Horizonte. Até que elas vinham de hábito era uma coisa. Quando elas vieram sem hábito parecia que a gente não dava mais o respeito a elas. Embora que não tem nada a ver com hábito, mas é que até uma vez acompanhei duas até

---

<sup>168</sup> LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da Sexualidade. In LOURO, Guacira Lopes (org). **O Corpo Educado: Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

<sup>169</sup> Idem. Ibidem.

<sup>170</sup> MAFFESOLI, Michel. Op cit. P.161.



o fundo do ônibus para elas viajar e tinha uns cachorros sem vergonha lá perto escutando, vendo: “Isso aí...o que será isso aí? Mulher casada não é... Isso é mulher dos padres...” Cachorrada sem vergonha. Me deu uma raiva, mas a gente não podia responder nada porque não sabia o que dizer. Mas vê. Tudo isso por falta do hábito. Se tivesse o hábito eles davam um pouco de respeito.<sup>171</sup>

Além do respeito o hábito também investia poder. Poder de falar em nome dele. Tanto que no caso do ônibus, apesar do inconformismo do senhor Hoffman, o fato de as irmãs não usarem o hábito acabava dando ensejo e autorizando a fala inoportuna dos passageiros e deixando-o, portanto, de mãos atadas. Afinal sem o hábito os corpos estavam expostos. Corpos femininos, educados para o casamento e, portanto, no lugar social errado. A brincadeira “isso aí...o que será isso? Mulher casada não é...Isso aí é mulher dos padres” demonstra isso. Sem o hábito elas deixavam de ser/ parecer freiras e voltavam a ser/ parecer mulheres e portanto, mudam as representações e expectativas em torno de como devem se portar. Sem o hábito elas voltam a ser sexualizadas, são classificadas de acordo com as marcas que (não) trazem inscritas em seus corpos. A partir do momento em que o corpo é tomado como evidente por si (como na descrição do senhor Hoffman), a identidade é atribuída a partir daquilo que é aparente. Segundo Louro “aprendemos a classificar os sujeitos pelas formas como eles se apresentam corporalmente”<sup>172</sup>. Maffesoli, mais uma vez, nos auxilia a pensar a questão do uso do hábito ao afirmar que “essa função do signo, ou a emoção coletiva em relação a um signo pode-se exprimir graças a uma vestimenta, um hábito, um gosto e, certamente, uma literatura, uma música, etc. A admiração suscitada, por um ou outro desses elementos, e muitos outros ainda, é vetor de organização específica”.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> HOFFMAN, José Lino. Op cit.

<sup>172</sup> LOURO, Guacira Lopes. Op. Cit.

<sup>173</sup> MAFFESOLI, Michel. Op.cit.

Manifestações de respeito ou, do contrário, de não reconhecimento das irmãs quando desprovidas do hábito exprimiam-se através de falas, gestos ou comportamentos como esses descritos pelo senhor Hoffman. O hábito era o signo a partir do qual se articulavam emoções. Aquilo que era dito e demonstrado inseria-se numa ordem organizada pelo que o hábito representava. O hábito exercia efeito pedagogizante tanto sobre as irmãs que o vestiam quanto sobre os leigos, cujas falas e gestos tornavam-se mais ponderados na presença de uma religiosa investida por tudo aquilo que o hábito representava. Com a abolição do hábito o signo havia sido alterado. Segundo Guacira Louro, “os significados das marcas dos corpos se alteram, pois, ao longo da existência das sociedades e dos sujeitos: mudam as fontes da autoridade, mudam os discursos, mudam os códigos, muda a medicina, a tecnologia e a moda, mudam os hábitos, os sujeitos envelhecem, adoecem, morrem”.<sup>174</sup>

Os tempos haviam mudado e a Igreja enquanto instituição, na tentativa de manutenção de seu poder, precisava mudar também. Tal mudança significava uma alteração na forma de se compreender e na forma de atuar. A Igreja não deveria ser apenas uma instituição que se bastasse em si mesma, mas deveria ser “para os outros”, para todo o povo de Deus. Nesse sentido, transformações de regras, comportamentos, compreensões e, é claro, hábitos também precisavam ser efetivadas. A mudança de hábito trouxe dúvidas, desconfortos e preocupações. Compreensível quando lembramos que o hábito era um elemento de identificação, sobre o qual as irmãs construíam sentidos e, muitas vezes, depositavam aquilo que representava pertencer a uma congregação religiosa feminina. Sem o hábito, apesar dos conflitos, das inquietudes e até mesmo das desistências, a vida religiosa feminina continua a existir.

---

<sup>174</sup> LOURO, Guacira Lopes. op cit. P 2.

A Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, por exemplo, mantém seu trabalho possuindo agora casas em diversos estados brasileiros, além de comunidades na Colômbia, no Chile, na Bolívia, em Nicarágua, na Guatemala, na África e na Itália. O trabalho pastoral, trabalho de formação e a manutenção de hospitais e educandários continua a existir mesmo com as irmãs “des-habitadas”. Curioso, porém, é que mesmo desprovidas das vestes religiosas ainda possuem signos que tornam possível o reconhecimento de uma irmã. Signos estes marcados no corpo. A fala sibilada, o controle dos gestos, a simplicidade das roupas, a ausência de vaidade e o aparente descuido com o corpo são elementos que, mesmo de uma forma bastante sutil, levam-nos a identificar aquelas que se dedicam à vida consagrada. O hábito faz-se presente nos corpos, nos modos. Sua função, ao que parece, não era apenas diferenciar religiosas de leigas, mas, sobretudo, educar o corpo daquelas que o trajavam de maneira adequada para a vida religiosa. E desempenhou bem seu papel. Mesmo agora que não é mais usado<sup>175</sup> continua presente no corpo das irmãs, moldando-as. É a lei inscrita sobre o corpo, conforme afirma Certeau.<sup>176</sup> Sendo o corpo circunscrito pelo que o escreve, temos nas irmãs a personificação das regras da Congregação. Nelas, através de gestos e movimentos sutis, percebemos os códigos apre(e)ndidos durante os anos de formação. Dessa forma, somos seduzidos a discordar do dito popular quando este afirma que “o hábito não faz o monge”. Durante séculos fez, ao representar a materialização de regras e normas. E agora, mesmo ausente, continua a impor seu peso, com as devidas alterações e adequações, àquelas que se insistem em se dedicar à vivência institucional da religião.

---

<sup>175</sup> Com algumas exceção, já que seu uso não foi proibido.

<sup>176</sup> CERTEAU, Michel. Op. Cit. p. 231.

### Capítulo 3:

#### *Epístolas.*

*Por acaso, a emoção revolucionária  
não seria uma emoção religiosa? No Ocidente  
acontece que a religiosidade transferiu-se do céu  
para a terra. Seus motivos são humanos, são sociais,  
não são divinos.<sup>177</sup>*

#### 3.1 *Confidencias de formação.*

Inferno: Do latim *infernus*, cujo significado etimológico pode ser compreendido por: “que está embaixo” ou “inferior”. Possui como variações: “as profundezas da terra”, “regiões inferiores” ou “das sombras”. Seu uso no português medieval data do século XIII e, para os cristãos, costuma representar o lugar ou situação pessoal em que as almas pecadoras se encontram após a morte, submetidas a penas eternas.<sup>178</sup> Dante Alighieri ao longo de sua *Divina Comédia*, estabelece uma cartografia deste espaço de purgações a partir da hierarquização das fraquezas humanas da carne e do espírito. Divide seu inferno em nove níveis, onde a intensidade do horror é concernente à gravidade do pecado. O descreve como

<sup>177</sup> MARIÁTEGUI, J.C. Gandhi. **La escena contemporânea**. Amauta: Lima, 1964. Apud. LOWY, Michael. *Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião*. **Estudos Avançados**. Vol. 19, n 55. São Paulo set/dez 2005.

<sup>178</sup> CUNHA, A. G. **Índice do Vocabulário do Português Medieval**. Fundação Casa de Rui Barbosa. Vol. 1 [A] Rio de Janeiro, 1986. - Vol. 2 [B-C] 1988. - Vol. 3 [D] 1994 -- suplemento [A-C] (in *Confluência Revista do Instituto de Língua Portuguesa e do Liceu Literário Português*, no 3, separata, Rio de Janeiro, 1992) [No fichário (FichIVPM), arquivado na Fundação Casa de Rui Barbosa, estão incluídas cerca de 170.000 fichas datilografadas com a transcrição das passagens que documentam os vocábulos medievais. Cf. Houaiss.

lugar lúgubre, de luxúrias e corpos lassos. Morada de hereges que ardem em fogo e de assassinos que cozinham em um rio de sangue fervente. Discorre sobre florestas escuras e sem trilhas, onde falanges de suicidas crescem por toda a eternidade compondo espinheirais tortos e peçonhentos. As harpias, monstros de imensas asas, barrigas emplumadas, rostos humanos e garras talhantes, aninham-se nestas árvores atrofiadas e mordiscam suas folhas. Ao longo das florestas, ouvem-se apenas lamúrias. No último nível, a temível morada de Lúcifer, o pior dos pecados: A traição, tem por pena a prisão, a impotência e a imobilidade eterna em espaço gélido e intocado por qualquer vestígio de luz ou calor. Lugar sinistro, feral e apavorante. Infernal.<sup>179</sup> Sandro Boticelli e Willian Blake, entre outros, dedicaram-se a recriar em tintas e pena os cantos de Alighieri. Somos, hodiernamente, revisitados por tais representações de tormento e dor.<sup>180</sup>

Arcângela Tarabotti, religiosa do convento veneziano de Sant'Anna em meados do século XVII, utiliza o mesmo adjetivo para descrever a situação das freiras vítimas do que era conhecido à época por “vocação forçada”. Em sua diatribe denominada *L'Inferno Monacale* (inferno das freiras) testemunha a aflição das mulheres submetidas involuntariamente à vida religiosa. As vocações forçadas, paradoxais no próprio conceito ao pressupor a imposição do que deveria ser um chamado, fazem do convento, para Tarabotti, cadeia, inferno e tumba. O ingresso à vida religiosa, nesta situação, representava morte política, espiritual e pessoal.<sup>181</sup>

Em relação à vida institucionalmente dedicada à religião, o inferno não acompanha apenas aqueles cuja vocação fora imposta de maneira exógena. O relato auto-biográfico de

---

<sup>179</sup> ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. São Paulo: Atena Editora, 1962.

<sup>180</sup> Referências ao Inferno de Dante são bastante comuns na indústria cinematográfica, na produção publicitária e em jogos eletrônicos.

<sup>181</sup> Cf. LAVEN, Mary. **Virgens de Veneza**: vida enclausurada e quebra de votos no convento renascentista. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

Victor Tomelin, resultante de sua dissertação de mestrado em Educação, está repleto dele. Ao longo de “Pedagogia do Silêncio”, o autor descreve a presença do medo em sua trajetória de vida. Neste sentido delega grande importância aos anos de formação vividos em um seminário e à experiência como sacerdote da Igreja Católica Apostólica Romana. Ao contrário de Tarabotti, a batina e a profissão dos votos configuravam-se como objetivo e desejo pessoal. Ainda que não utilize textualmente o termo inferno para caracterizar sua experiência, este se fez bastante presente ao longo de todo o processo formativo. Encontramos indícios do mesmo na descrição de sentimentos como dor, medo e sofrimento, os quais permeiam toda a narrativa. Em cursos e retiros, onde também era tema de debate, ocupando posto imediatamente antagônico ao céu e, portanto, à possibilidade de salvação, e nas ameaças de condenação eterna frente à desobediência e ao exercício daquilo que era considerado pecaminoso por seus superiores. O inferno, neste caso, fora internalizado ao longo dos anos.<sup>182</sup>

A referência à casa de Lúcifer foi feita também por Elizeu Bortolon ao caracterizar a situação vivenciada por Onice Sansonowicz em 1989, quando esta era uma jovem postulante da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição, no Rio Grande do Sul. “Pelo jeito estás dentro de um inferninho, e isso não é lugar para ninguém”<sup>183</sup>, foram as palavras de Elizeu em resposta aos receios de sua confidente. Onice e Elizeu viviam em ambiente de formação religiosa e tal assertiva referia-se às incoerências que afirmavam vivenciar em suas respectivas congregações. Ele, cerca de seis anos mais velho que Onice, era noviço capuchinho na Bahia e conhecera-a em meio a trabalhos comunitários, na Pastoral da Juventude (RS) alguns anos antes. Lá estabeleceram laços de amizade e cumplicidade.

---

<sup>182</sup> TOMELIN, Victor. **Pedagogia do Silêncio**: o tamanho do medo. Campinas/ Blumenau: Papirus/ Furb, 1986.

<sup>183</sup> Carta de Elizeu Bortolon para Onice Sansonowicz. Escrita em Nova Fátima, 16 de outubro de 1989. Acervo pessoal de Onice Sansonowicz, em posse da autora.

Cumplicidade esta que se faz visível através da leitura de algumas das cartas que trocaram durante todo o ano de 1989. Cartas escritas por ele, especificamente. Por meio delas somos levados à experiência bastante singular da vida consagrada à religião em espaços específicos de formação.

É algumas vezes bastante romântica a imagem que temos daqueles e daquelas que se dedicam à vida religiosa. Bucólicos campos ou claustrais construções configuram cenário perfeito para uma vida envolta em sensibilidade e mistério, retratada pelo cinema e pela literatura através de sinos, cantos incorpóreos, trabalhos, orações, vícios e virtudes.<sup>184</sup> Tamanho romantismo contrasta, todavia, com o tom desencantado das cartas de Elizeu, onde o idealismo vai cedendo, aos poucos, lugar à decepção. São, ao todo, quatro cartas. Duas escritas em Hidrolândia (GO), a 21 de março e 14 de abril de 1989 e duas em Nova Fátima (BA), datadas de 28 de junho e 16 de outubro do mesmo ano. Todas manuscritas.

Acompanhar as missivas de Elizeu endereçadas a Onice possibilita-nos perceber o processo de desilusão de ambos em relação à vida religiosa e suas impossibilidades referentes às questões estruturais da Igreja enquanto instituição e, principalmente, em relação à inserção social.<sup>185</sup> Viver em um inferninho, neste sentido, simbolizava toda a aporia gerada por uma instituição que, ao mesmo tempo em que se reformulava, apresentava empecilhos para a

---

<sup>184</sup> Seja protagonizando romances, como em Umberto Eco ou Diderot, onde atuam, respectivamente, Frei Guilherme de Bakersville e a Irmã Suzanne Simonin imersos em sortilégios e consagrações, ou apenas figurando e servindo de apêndice às narrativas, como em Shakespeare ou Victor Hugo, podemos recorrer a vários personagens, mesmo que representantes de diferentes escolas literárias, se desejarmos nos envolver nessa sensibilidade romântica. Não precisamos, no entanto, nos restringir à Europa, pois Martins Pena, Bernardo Guimarães e Raul Pompéia são três exemplos categóricos da representatividade de tal imagem em terras brasileiras. CF. ECO, Umberto. **O nome da rosa**. Rio de Janeiro: Record, 1986; DIDEROT, Denis. **A Religiosa**. São Paulo: Abril Cultural, 1980; SHAKESPEARE, William. **Comédias e sonetos**. São Paulo: Abril Cultural, 1981; HUGO, Victor. **Os Miseráveis**. São Paulo: Edameris, 1967; PENA, Martins. **O Noviço**. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1975; GUIMARÃES, Bernardo. **O Seminarista**. São Paulo: Ática, 1976; POMPÉIA, Raul. **O Ateneu**. São Paulo: Abril cultural, 1981.

<sup>185</sup> Desilusões relacionadas às propostas da teologia da libertação, as quais serão discutidas adiante. Cf. LOWY, Michael. **Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

vivência dos modelos que haviam sido gerados a partir de tais reformulações. Apesar de não termos acesso às cartas escritas por Onice, as respostas de Elizeu são bastante taxativas e pontuais, explicitando, através de seus posicionamentos, as situações que vinham atormentando-os.

Suas cartas, enquanto locais de memória, remetem-nos a sentimentos e ressentimentos. Estes elementos trazem, por sua vez, como questão central as relações entre os afetos e o político, entre os sujeitos em suas afetividades e em suas práticas sociais e políticas. A percepção desses ressentimentos leva-nos a enfatizar não apenas sentimentos e afetos de indivíduos, mas também as representações, crenças e discursos que presumimos desempenhar papel relevante na formatação dos ressentimentos. Atentando aos mesmos percebemos, implicitamente, definições de bom e mau, do bem e do mal. De acordo com Pierre Ansart, “os ressentimentos, os sentimentos compartilhados de hostilidade, são um fator eminente de cumplicidade e solidariedade no interior de um grupo, e suas expressões, as manifestações podem ser gratificantes.”<sup>186</sup> Uma vez que um sentimento como o da liberdade tolhida é partilhado, aqueles que sofrem a privação assumem, em um jogo maniqueísta, o papel de inocentes em detrimento das forças nefastas que impuseram a situação sendo, portanto, hostis. A metáfora “pelo jeito estás em um inferninho e isso não é lugar para ninguém” não nasceu do acaso.

A primeira carta, escrita em tinta azul sobre duas pequenas e desgastadas folhas de papel seda, traz por timbre a frase “Lidar com dinamite é perigoso. São Francisco é um (sic) dinamite”, de J. Lortz, ladeando o símbolo da ordem franciscana e sinaliza a retomada de um

---

<sup>186</sup> ANSART, Pierre. História e Memória dos Ressentimentos. IN BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. **Memória e (Res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 21.



diálogo. Elizeu demonstra alegria em responder à missiva de Onice e aquecer a amizade partilhada. Partilhada também, afirma, é a situação em que os dois se encontram, imersos em “incoerências e falta de vergonha na cara”<sup>187</sup> que maculam a formação religiosa, em seus noviciados e aspirantados. Assume tais incoerências com tom otimista, como uma cruz a qual devem carregar. Narra suas impressões acerca do noviciado recém iniciado e da escassez de tempo para as tarefas exigidas pelo mesmo. Descreve a situação de instabilidade vivida por ele e seus colegas uma vez que estão em vias de mudança, dependendo esta da construção de nova casa para os noviços. Processo que, segundo Elizeu, “anda enrolado”. Com satisfação conta de suas experiências em um colégio aonde vem lecionando matemática, biologia, química e acompanhando grupos de reflexão bíblica. Segundo ele, tais atividades configuram-se como reais possibilidades de conformação de bases cristãs, através das quais se realizaria aquilo que chama de “revolução social em todos os níveis”. Neste sentido remete à participação em debates relacionados a uma greve que vinha ocorrendo e afirma categoricamente que “o pessoal gostou porque PT é o que a maioria gosta de falar.”<sup>188</sup> Encaminhando-se ao desfecho da correspondência, tece elogios ao mestre formador, que recebe por predicados o fato de “ser gente boa e não dificultar as coisas”, e deseja uma feliz páscoa à amiga, marcada por constantes confrontos e insatisfações perante o que é fácil e medíocre. Encerra através de auspiciosas palavras clamando por libertação e por uma nova forma de vida religiosa, a qual desafiasse discriminações e medos.

Estes medos, não tão explícitos a princípio, vão intensificando-se e irrompem ao longo da segunda carta, escrita por Elizeu exatos 24 dias após a primeira. Na falta do papel

---

<sup>187</sup> Carta de Elizeu Bortolon para Onice Sansonowicz. Escrita em Hidrolândia, 21 de março de 1989. Acervo pessoal de Onice Sansonowicz, em posse da autora.

<sup>188</sup> Idem.

timbrado, opta por duas folhas de caderno às quais preenche em frente e verso novamente em tons de azul. Manuscreve o seguinte prólogo de Roberto Freire: “Quem fala de liberdade sem vivê-la no cotidiano, fala com um cadáver entre os dentes”, e inicia admitindo sua estupefação perante a demonstração de confiança recebida de Onice. Tal confiança faz com que ele ressalte o sentimento de amizade e amor que os une, “não um amor de deuses ou santos, mas amor de homens com limitações”. Ao longo dos parágrafos subsequentes os problemas que vinham atormentando sua amiga e que são a ela confiados vão sendo cadenciadamente avistados. Tais problemas mostram-se relacionados à vida religiosa partilhada por Onice e suas companheiras aspirantes. Não são explicitados ao longo da carta quais são exatamente tais problemas, porém, Onice parece perceber algo deveras incomodo acontecendo dentro da congregação, algo que faz com que pense nas irmãs como aquelas que querem “fazer suas cabeças.” Compadece-se da amiga afirmando que gostaria de estar em situação similar e que, em seu lugar, “no outro dia iria começar a arrumar as malas”. Os problemas são interpretados por Elizeu como efetivamente graves, ainda que atípicos dentro de uma congregação religiosa. Vê a realidade das religiosas como um movimento de transformação e, a fim de respaldar seus posicionamentos, apresenta dados e números, os quais representam o “nível de abertura, equilíbrio afetivo e convivência fraterna” de outras irmãs por ele conhecidas. Como a situação de sua amiga não se enquadra no ideal por ele descrito, passa a comentar e apresentar as possibilidades que consegue vislumbrar para o futuro de sua confidente. Entre as possibilidades por ele elencadas estão a vinculação a outras congregações religiosas, direcionadas efetivamente aos trabalhos de inserção social ou à formação de comunidades de ex-irmãs, onde as mesmas continuariam a experienciar o ideal da vida religiosa, mas sem o atrelamento institucional. Para a última opção seria necessário

estrutura pessoal, objetivos e convicções firmes, uma vez que não seriam poucos os problemas a serem enfrentados. Elizeu permite-se eleger aquela que possibilite o compromisso com a igreja latino-americana oprimida, no intuito de desenvolver amadurecimento pessoal e comunitário o qual, necessariamente, não precisa estar vinculado a um instituto. Segue a carta tecendo elogios à esta nova forma de ser religioso (a) que vem se configurando por seu caráter novo e desafiante e demonstra condolência perante a incapacidade da sociedade compreender esta forma de vivência fraterna, onde irmãs e irmãos dividiriam espaços e trabalhos. Admite que se algum dia perceber-se inadaptado às condições da vida religiosa, procurará tais comunidades como alternativa de permanecer seguindo um ideal no qual teima em acreditar. Anuncia o fim da correspondência descrevendo brevemente as dificuldades afetivas e existenciais pelas quais vem passando e interpretando-as como provas necessárias que permitem o crescimento espiritual. Despede-se com palavras de incentivo e com a assertiva de que “um dia ainda vamos viver juntos em uma comunidade”.<sup>189</sup>

As duas primeiras cartas são bastante representativas do momento dentro do qual foram compostas. As epígrafes trazem idéias de libertação e, portanto, de uma igreja engajada. No entanto estas mesmas cartas assumem ar de confidência uma vez que descrevem os problemas

de se viver em uma instituição cuja estrutura é imediatamente oposta àquilo que se acreditava ser o ideal de vida religiosa. O ambiente formativo tornava-se infernal a partir do momento em que a estrutura tolhia e impunha regras que contrapunham os próprios motivos que outrora incitaram a busca pela vida religiosa

---

<sup>189</sup> Carta de Elizeu Bortolon para Onice Sansonowicz. Escrita em Hidrolândia, 14 de abril de 1989. Acervo pessoal de Onice Sansonowicz, em posse da autora.

A penúltima carta, escrita após um intervalo de dois meses e poucos dias, atesta mudanças. A primeira, tátil e visível, diz respeito ao papel que, áspero e opaco, anuncia atribulações. Atribulações reafirmadas pela impressão acusada através da adoção da tinta preta em letras disformes e linhas ausentes. Escrita afoita. O conteúdo da carta ratifica tais impressões ao, já nas primeiras linhas, assumir em tom confessional a falta de um amigo ou companheiro de luta entre tantos irmãos. Elizeu explicita pela primeira vez suas agonias. Sente-se só. Encontra-se dividido entre aquilo que chama de “utopia religiosa” que o motiva, e as restrições que esta acaba por impor, as quais lhe fazem mal. Ao falar em utopia, assume a sua capacidade de viver a vida religiosa, porém admite os problemas da mesma, relacionados à “esquemas atuais” que acomodam a vivência institucional da religião transformando-a em “casca, em um envoltório de dogmas, convenções morais e restritivas que impossibilitam o viver evangélico”. Uma destas restrições que tanto incomodam Elizeu diz respeito às limitações de desenvolvimento integral do ser humano, impostas pela existência de comunidades masculinas ou femininas, estrutura contraditória e discriminante. Outro problema pontuado ao longo da carta é o fato de existirem inúmeros requisitos (culturais, psicológicos e até mesmo fisiológicos) para se atingir o status de religioso (a). Os anos de formação configuram-se em etapas que restringem a permanência nas congregações, fato que perturba Elizeu afinal “quando chegam lá são super-homens e super-mulheres. Mas então Deus faz distinção de pessoas e chama a uma vida de privilégios alguns?” Refere-se à vida religiosa como algo inatingível, “adorada por muitos, mas não querida pela maioria”, uma vez que só podem ingressar aqueles poucos que, agraciados pela vocação, vão compor uma estrutura de Igreja que tem por sustentáculo a figura do padre, dogmas de fé, eucaristia e sacramentos encarados como deuses ou, nas inconformadas palavras do escrivão, bezerros de

ouro. Clama pela necessidade da vida religiosa, assim como a teologia, fazerem-se compreensíveis, ao alcance de todos. Fazerem-se acessíveis e tal acessibilidade será possível apenas com uma vida religiosa fundada em bases diferentes, sem segregações de idade ou sexo.

Mesmo admitindo o tom deveras quimérico de seus ideais, Elizeu afirma que os mesmos já estão sendo (mesmo que parcialmente) experimentados em algumas comunidades. Frente a tal constatação, anuncia sua decisão de, no ano subsequente, desligar-se da ordem e iniciar uma caminhada em busca de uma comunidade mista. Expõe a existência de algumas localidades com estas características e cogita a possibilidade de, num futuro próximo, formar uma própria, sendo que, para tanto, convida Onice. Informa também que sua decisão é do conhecimento da província onde vive e que entre seus planos está o de levar o noviciado até cerca de 15 dias antes da profissão dos votos. Isso porque, no caso de resolver voltar para a ordem, precisará refazer apenas um mês ou dois de estudos.

Justifica sua atitude como uma opção de vida compreensível frente a uma sociedade que impõe modelos e padrões. Elizeu mostra-se despreparado para tomar decisões definitivas e classifica as mesmas como desnecessárias. Em suas palavras: “não acho ser necessário entrar em uma das gavetas da sociedade.” Aproxima-se ao final da missiva redefinindo suas angustias e decisões como “aquilo que é e pretende ser”. Afirma esperar ansiosamente pelo parecer de Onice, na certeza de que o diálogo será profícuo em suas futuras conclusões. Reflete nas linhas finais sobre os jogos de justificação ideológica existentes nas congregações, com o intuito de dar sentidos àqueles que dedicaram sua existência a um ideal, mesmo considerando-o ultrapassado e pessoalmente desacreditado. Conclui ansiando pela

continuidade da reflexão e constatando que estruturas inquebrantáveis como a Igreja precisam ser superadas.<sup>190</sup>

Após um hiato de quase quatro meses sem enviar notícias, Elizeu empunha novamente a caneta azul, saca três folhas de papel seda, timbradas pela ordem de São Francisco, como as da primeira carta e compõe aquela que virá a ser a última peça de nosso epistolário. Leonardo Boff assina a proposição “A estratégia de Francisco é a libertação pela bondade”; a qual ornamenta e denota o teor das linhas que serão lidas a seguir. A carta, em alguns momentos, soa como uma reelaboração dos argumentos e justificativas das decisões já anunciadas. Inicia agradecendo aos amigos próximos e distantes, os quais são fonte da força necessária para que permaneça bem. Agradece a Deus também. Não se demora muito, no entanto, a retomar a discussão estabelecida na carta anterior. Reitera a dificuldade em assumir a decisão que tomou - ou está tomando a cada dia - e afirma que os conflitos engendrados pela mesma já se fazem visíveis, antes mesmo de sair do convívio religioso. Pondera a calma necessária para se chegar a decisões acertadas e indaga sua consóror acerca da similaridade de situação na congregação, a qual, pelo que conclui Elizeu através da leitura das cartas de Onice, vinha sendo levada há tempo e com relativa tranquilidade. A partir deste ponto inicia uma releitura de sua trajetória como religioso. Assume que se antes adotava por índole o embate com aqueles que acreditava serem causadores dos problemas pelos quais passava, agora converge para o que teoricamente acredita ser o seguimento evangélico. Ressalta a importância do ser religioso com liberdade em detrimento da vida religiosa resignada a uma instituição, a estruturas de privilégios que elegem alguns poucos como superiores. Elizeu afirma acreditar nos valores da vida religiosa e na transformação que esta é capaz de efetuar,

---

<sup>190</sup> Carta de Elizeu Bortolon para Onice Sansonowicz. Escrita em Nova Fátima, 28 de junho de 1989. Acervo pessoal de Onice Sansonowicz, em posse da autora.

no entanto percebe outros valores que se mostram igualmente necessários para seu desenvolvimento. Contudo, deixar a vida religiosa caracteriza-se como uma grande prova, como uma perda. Sentimento similar ao de abandonar a família paterna. Apesar das dificuldades por vir e do sofrimento suscitado pelo abandono da vivência fraterna, Elizeu não cala a ansiedade por “colocar as mãos num modo de viver simples, comum, em vista de uma maturidade e da formação de um grupo de convívio de vida religiosa sem regras, sem constituições, mas com um mandamento: viver no dia a dia o evangelho de nosso irmão Jesus.”

Tecendo, na última página, algumas considerações pragmáticas, Elizeu informa que pretende sair em dezembro daquele ano e, a princípio, morar com uma família conhecida até o fim de suas aulas. Prestará o exame vestibular e caso seja aprovado, cursará a faculdade em Goiânia. Se reprovado, assistirá algumas matérias oferecidas pela faculdade de Filosofia (diferentes daquelas vistas no seminário). Empreenderá, a partir de 10 de janeiro do ano seguinte, uma viagem para sua casa (no RS). Nesta viagem pretende, perante a concessão de sua amiga, realizar breve passagem por Itajaí (em SC, onde morava Onice). Para sobreviver, será professor.

Poucas linhas antes dos votos de carinho e desejos de felicidade com os quais costuma encerrar suas cartas, Elizeu mostra-se taxativo ao inquirir sua amiga se esta pretende abandonar a vida religiosa. Na certeza de uma afirmativa, adianta-se anunciando o quão apóia tal decisão. Justifica seu posicionamento por perceber que Onice está “dentro de um inferninho”. Encerra rapidamente o assunto ressaltando a importância da oração e da entrega total nas mãos de Deus, único capaz de torná-los instrumentos de transformação do mundo. Despede-se, tal qual havia feito na primeira correspondência, assinalando a necessidade de

conversão e de tornar prático aquilo que, a primeiros olhos, mostra-se difícil. Ternos abraços, carinho e votos de amor antecedem sua assinatura.<sup>191</sup>

As cartas de Elizeu, ainda que em princípio fossem respostas às angustias de Onice, acabaram transformando-se em um espaço de confissão. Com o desenvolvimento das missivas, ele explicitava sua situação e justificava suas crenças e atos. Elizeu, em certos momentos, assumia tom professoral, indicando sua atitude como exemplo de coerência e definindo, através de suas opiniões categóricas, o que seria a forma ideal de vida religiosa a ser seguida.

### *3.2 As cartas além da escrita*

Trocar correspondências era, à época, uma das formas de sociabilidades recorrente. Em um ambiente envolto em silêncios como o quarto de jovens postulantes e/ ou noviços, a escrita epistolar emergia como espaço do possível. Estas cartas permitem acesso a códigos, práticas e linguagens representativas de determinada época e do espaço dentro do qual foram produzidas, no caso, no espaço de formação religiosa.<sup>192</sup> As cartas de caráter pessoal, como as que foram descritas, são possibilidades de ingresso em um mundo de intimidades, descortinado através da análise das imagens e representações contidas ao longo

---

<sup>191</sup>Carta de Elizeu Bortolon para Onice Sansonowicz. Escrita em Nova Fátima, 16 de outubro de 1989. Acervo pessoal de Onice Sansonowicz, em posse da autora

<sup>192</sup> FAVERI, Marlene de. A cultura política através das práticas da escrita de correspondências em Santa Catarina, nos anos de 1937 a 1945. Pesquisa realizada com a participação das bolsistas Daisy Fernanda Alves Fernandes e Julia Scherer, **Curso de História**, UDESC/FAED – Programa PIBIC, 2004.



da escrita. Segundo Maria Teresa Santos Cunha “o ato de escrever cartas pessoais/intimas consiste em confrontar-se com códigos estabelecidos e, a partir deles inventar/construir um lugar para si, através das palavras”.<sup>193</sup> Sendo assim, o lugar construído por Onice e Elizeu é aquele do embate, do questionamento, das dúvidas e da inconformação frente a uma instituição que não permitiria a explicitação de sentimentos de desacordo e inconformação. O papel e o destinatário das correspondências eram os únicos capazes de compreender a lógica da incoerência em não aceitar as estruturas de uma instituição para a qual estavam sendo formados. O mesmo papel também não poderia emitir juízos de valores perante decisões como a de abandonar a congregação. O abandono, no entanto, não é o único assunto do qual trata o epistolário. Pode talvez, ser interpretado como o apogeu do que é discorrido ao longo das quatro cartas e uma leitura marcada pela fugacidade o elegeria como tema principal. Sabemos porém, que, em se tratando de história, a linearidade não é cardinal e a narrativa não se encerra em seu fim.

As cartas narram muito mais sobre as especificidades da formação religiosa do que fora explicitado. Contam o momento e as condições dentro das quais foram produzidas. Todavia muito mais que trazer indícios de uma época e de culturas determinadas, elas possibilitam acesso a experiências subjetivas compartilhadas, como a de Onice e Elizeu. No ato da escrita o remetente se desnuda, projetando aflições e ao mesmo tempo esboçando uma imagem do destinatário, possibilitando capturar, de acordo com Ana Chrystina Venâncio Mignot, a singularidade de uma vida ou o projeto de uma geração.<sup>194</sup> A troca de

---

<sup>193</sup> CUNHA, Maria Teresa Santos. “Por hoje é só...”. Cartas entre amigas. In: BASTOS, Maria Helena C. et all (Orgs.). **Destinos das Letras**. História, educação e escrita epistolar. Passo Fundo: UPF, 2002.

<sup>194</sup> MIGNOT, Ana Chrystina Venâncio. Artesãos da palavra: cartas a um prisioneiro político tecem redes de idéias e afetos. In: BASTOS, Maria Helena C. et all (Orgs.). **Destinos das Letras**: História, educação e escrita epistolar. Passo Fundo: UPF, 2002.

correspondências, além de ser compreendida como registro de uma visão de mundo compartilhada, conforme pontuado por Marcos Cezar Freitas em estudo acerca de uma série de cartas pastorais da primeira metade do século XX<sup>195</sup>, implica também em uma visão de mundo auto-referenciada em outras visões. O ato de escrever cartas, de corresponder-se com alguém é uma forma de exposição, de firmar elos invisíveis e quiçá duradouros, respaldados pelas confidências e pelas experiências. Remetendo-nos novamente ao trabalho de Cunha, a carta “tanto fala de quem a escreve como revela sempre algo de quem a recebe.”<sup>196</sup> No caso de nossos missivistas, são as cartas que revelam sentimentos de inconformação perante questões institucionais que pareciam incoerentes com o modelo de Igreja que era anunciado e defendido por alguns grupos a partir das determinações do Concílio Vaticano II. Parafraseando expressão já tornada corriqueira, a carta é escrita de si. Reinvenção de si. Ao partilhar experiências expõe-se aquilo que se deseja que o outro saiba, molda-se um eu ficcional. Esse eu ficcional é indubitavelmente formado na e pela linguagem. Elizeu fala de si e, indiretamente, de Onice através de palavras compreendidas como signos. Admite seus medos e receios a medida que vai estabelecendo uma relação de confiança com ela. Escreve por se sentir seguro e encontra tal segurança na leitura da amiga que assume inquietações similares às suas. Permitem-se conhecer e revelar através de palavras cujos sentidos não são inerentes a elas mesmas. Aquilo que as palavras de Elizeu dizem tem historicidade. As experiências descritas através delas, também. Elizeu afirmava que Onice vivia em um inferninho em uma referência aos sentimentos explicitados por ela a respeito de sua experiência nas casas de formação da CIIC.

Em que consiste pensar as experiências de Onice e Elizeu através das quatro cartas

---

<sup>195</sup> FREITAS, Marcos Cezar de. Por quem os sinos dobram: as cartas pastorais e a contribuição da história da educação à história das mentalidades. In: BASTOS, Maria Helena C. et al (Orgs.). **Destinos das Letras: História, educação e escrita epistolar**. Passo Fundo: UPF, 2002.

<sup>196</sup> CUNHA, Maria Teresa Santos. op. cit. p 184.

que, há pouco mais de três anos, não passavam de um amontoado de lembranças esquecidas? Não podemos olvidar o fato de que Onice e Elizeu viviam a formação religiosa no exato momento de transformações estruturais e mudanças de auto-compreensão da Igreja Católica, descrito no primeiro capítulo desta dissertação. Suas experiências de formação aconteceram em um contexto institucional conflitivo, onde o engajamento social proposto por alguns grupos entrava em confronto direto com estruturas romanizadas e hierarquizadas de grupos mais tradicionais. Pensar a experiência, a partir do lúcido e envolvente trabalho de Joan Scott, é interpretar interpretações.<sup>197</sup> A experiência não é considerada aqui como uma evidência, como o alicerce que fundamenta e legitima uma explicação. Vista dessa forma ela apenas reproduz sistemas ideológicos estabelecidos e supõe que fatos falam por si. Do contrário, conforme as palavras de Scott “(...), precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que tem experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência.”<sup>198</sup> Sendo os sujeitos compreendidos como “sujeitados a condições de existência definidas, condições de designação de agentes e condições de exercício”<sup>199</sup>, e uma vez que a existência destas condições possibilitam escolhas, a experiência, aliada aos discursos (que circulam e são compartilhados) no que se refere a formação dos sujeitos pode ser compreendida como coletiva e individual.

Dessa forma a experiência de Onice e Elizeu a partir do conjunto composto pelas quatro cartas é, ao invés de elemento que respalda e legitima explicações, aquilo que precisa ser explicado. Ambos escreviam em um ambiente de formação. Haviam optado pela vida

---

<sup>197</sup> SCOTT, Joan. Experiência. In SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira. **Falas de Gênero**: teorias, análises, leituras. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999.

<sup>198</sup> Idem. p. 27

<sup>199</sup> Idem. p.42.

religiosa e estavam sendo educados para ela. Suas opções refletiam um conjunto de crenças e desejos que eram postos como ideais por alguns grupos vinculados a teologia da libertação mas que começavam, aos poucos, a gerar problemas.<sup>200</sup> Estes se configuravam enquanto tais na medida em vinham de encontro à estrutura onde viviam Onice e Elizeu. Escrever cartas neste contexto implicava uma série de escolhas. O escritor se desvela e seleciona aquilo que vai ser mostrado. Ressalta fatos em detrimento de outros. Ressaltar é omitir. As escolhas não são involuntárias. A forma como vão ser apresentadas também não. Conta-se através de palavras e estas têm sentidos. Sentidos que não são inerentes à existência das mesmas. As palavras, assim como a experiência, conforme dito acima, têm historicidade. Segundo Scott, historicizamos a experiência ao historicizar os termos através dos quais a mesma é representada. Dizem muito neste sentido, as missivas de Elizeu endereçadas à Onice. Ora remetendo às questões íntimas e até mesmo psicológicas, ora demonstrando inconformação política em relação à Igreja e a ação social da mesma, ambas configuram-se como narrativas históricas. São produções discursivas que acabam por constituir versões sobre si, sobre o outro e sobre o momento que partilham, e não mero reflexo.<sup>201</sup> As cartas apresentam o uso de termos relacionados a preocupação social, a inserção e o uso dessas palavras deve ser compreendido como representativo de um contexto, ao mesmo tempo em que constrói, através da fala dos missivistas, uma realidade embativa no que se refere a formação religiosa.

Para compreender o desenvolvimento destas narrativas é necessário, em primeiro lugar, atentar à intensidade da amizade partilhada por nossos protagonistas. Tal intensidade não se faz perceptível apenas no uso do vocativo “querida”, bastante usual nesse tipo de

---

<sup>200</sup> Tais opções se referem à vida religiosa socialmente engajada, cujos ideais aproximam-se da Teologia da Libertação e que serão discutidas ao longo do segundo capítulo.

<sup>201</sup> Cf. SCOTT, Joan. op. cit. p. 45.

correspondência, nem pelos beijos, abraços e afetos com os quais Elizeu costumava encerrar suas cartas. Assistimos através das mesmas o estabelecimento de um pacto epistolar que, aos moldes do que é sugerido por Cécile Dauphin, são acordos feitos e não explicitados a medida que cartas vão sendo trocadas e intimidades intensificadas.<sup>202</sup> Tal pacto, baseado na confiança mútua é discretamente combinado ao longo das cartas. Em diferentes passagens anunciam-se as confissões por vir e a justificativa para as mesmas é o grau da amizade. Ao reforçar a estima que sentiam e trocar confidências, davam lugar ao outro no mesmo momento em que se expunham. Nas cartas de Elizeu tal jogo é visível. Em relação ao posicionamento de Onice, podemos percebê-lo através das respostas de Elizeu.

Sinto-me até um pouco sem saber o que dizer diante de uma demonstração de confiança tão grande e com tanto sentimento. Realmente a amizade que nos une é fruto de amor, amor que o mesmo Cristo experimentou aqui na Terra. Nada de coisa de deuses ou santos. Mas de homens com limitações aos montes. Mas que conseguem amar e se deixar amar.<sup>203</sup>

A construção da confiança e consequentemente, a ampliação da intimidade, explicitadas por meio da escrita possibilita a percepção do estabelecimento e fortalecimento de laços de sociabilidades e de relações sociais e afetivas em oito meses de correspondência. Estes se baseiam, por sua vez, em interesses e/ou ideais comuns. Neste sentido, é perceptível a mudança de Elizeu ao longo das cartas. A princípio suas respostas soavam como conselhos e certezas. Ele, seguro em relação às suas opções, tentava confortar a amiga a partir da descrição das possibilidades que a vida religiosa apresentava. À medida que o diálogo discorre e o pacto é estabelecido, a força de Elizeu dá lugar aos seus medos e temores, os quais se apresentam

<sup>202</sup> Cf. DAUPHIN, Cecile. Por une historie de la correspondance familiale. **Romantisme**, n.90, 1995. Apud CUNHA, Maria Teresa Santos. “Por hoje é só...”. Cartas entre amigas. In: BASTOS, Maria Helena C. et all (Orgs.). **Destinos das Letras**. História, educação e escrita epistolar. Passo Fundo: UPF, 2002.

<sup>203</sup> Carta de Elizeu Bortolon para Onice Sansonowicz. Escrita em Hidrolândia, 14 de abril de 1989. Acervo pessoal de Onice Sansonowicz, em posse da autora.

surpreendentemente semelhantes aos de sua correspondente. Elizeu se mostra frágil.

Maria Teresa Santos Cunha, referindo-se a um conjunto de cartas trocadas entre amigas ressalta que as mesmas, através da escrita “iam esquadrinhando dispositivos que acabavam por produzir e alimentar sensibilidades, moldar afetos e inteligências e, notadamente, escrever um tempo.”<sup>204</sup> Elizeu, em suas respostas a Onice, faz o mesmo. Na citação acima transcrita, além de ressaltar o quão prezada é a relação de amizade\cumplicidade partilhada, Elizeu apresenta um escopo, apresenta indícios do que acredita ser o ideal de vida religiosa. Ao falar do amor que os une como o mesmo experimentado por Cristo na Terra, sendo que este em nada se aproxima “de coisas de deuses ou santos, mas de homens com limitações aos montes”, ele se situa (e ao falar a partir de uma relação situa, dessa forma, sua consorte) dentro de um projeto institucional para a vida religiosa. Projeto este anunciado na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, elaborada nas aulas conciliares realizadas durante o Concílio Vaticano II. Importante referendar a emergência do conceito de Povo de Deus, discutido no primeiro capítulo, no intuito de compreender como alguns dos posicionamentos explicitados por Elizeu no conjunto das cartas são coerentes em alguns momentos e divergentes em outros com as determinações institucionais da Igreja Católica.

O Concílio, de uma forma geral, teve entre suas principais ocupações pensar sobre a própria Igreja no que, para os conciliares, dizia respeito a sua natureza, sua estrutura, sua vocação ecumênica, sua atividade apostólica e missionária. A Igreja como instituição sentia necessidade de definir seu lugar em um contexto dentro do qual ela, em suas antigas estruturas, não mais se adequava. Dar aos leigos a possibilidade da santidade através do exercício da vocação missionária era assumir que todos os cristãos são iguais, distinguindo-se

---

<sup>204</sup> CUNHA, Maria Teresa Santos. op. cit. p. 187.

apenas pelos seus ministérios, pela forma – atrelada ou não à instituição – de “servirem a Deus”. No entanto, segundo o teólogo José Comblin, “esse reconhecimento do papel ativo dos leigos não foi seguido de mudanças estruturais.”<sup>205</sup> O teólogo afirma existirem evidentes contradições entre as afirmações teóricas do Concílio e a prática instituída. Contradições perceptíveis na experiência de Elizeu e Onice quando estes se deparam com uma série de entraves ao tentar viver efetivamente entre estes que passaram a ser considerados como o novo Povo de Deus. Elizeu fala de dentro de uma instituição. Está sendo formado para formar. O projeto no qual acredita tem, no entanto, entraves institucionais. Clama, ao longo das cartas, pela possibilidade de viver de acordo com o que acredita ser um ideal e sente-se imobilizado perante restrições de ordem institucional. Refere-se, em suas cartas, à convenções morais e restritivas que, segundo ele, impedem aquilo que seria o viver evangélico.<sup>206</sup>

De qualquer forma, a fala de Elizeu, neste momento remete a uma coerência. Ao falar que o amor que fundamenta a amizade foi similar ao experimentado por Jesus e que este, por sua vez, não é “coisa de santos ou de deuses, mas de homens com limitações”, busca posicionar-se, como religioso, em um nível horizontalmente igualitário em relação aos leigos. Dissimula a hierarquia ao afirmar que homens (leigos) com limitações e religiosos estão aptos a, de forma idêntica, experimentar o amor vivido por Jesus. Curioso perceber que mesmo sendo as cartas escritas em 1989, Elizeu posiciona-se na correspondência como se sua postura fosse de encontro às definições conciliares. As incoerências dentro da instituição eram tão explícitas que as posturas de Elizeu, compreensíveis a partir das determinações conciliares, encontravam entraves no que se referia a sua efetivação. A *Lumen Gentium*, conforme dito

---

<sup>205</sup> COMBLIN, José. As sete palavras chaves do Concílio Vaticano II. In LORSCHIEDER, Aloísio (et al.) **Vaticano II 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005.

<sup>206</sup> Carta de Elizeu Bortolon para Onice Sansonowicz. Escrita em Hidrolândia, 14 de abril de 1989. Acervo pessoal de Onice Sansonowicz, em posse da autora.

acima, ainda que atribuísse à igreja o papel de Luz dos Povos, instituiu o exercício do sacerdócio aos leigos, atribuindo a todo o Povo de Deus a vocação à santidade e o exercício evangelizador. Vale lembrar que o Concílio Vaticano II, nesta época, já havia completado seu vigésimo quarto aniversário. Teríamos aí um indicativo do que foi afirmado por Comblin, em relação às contradições existentes entre as afirmações teóricas do Concílio e a aplicabilidade das mesmas? Em outras passagens do epistolário Elizeu explicita a existência das contradições. Na primeira carta, ao demonstrar entusiasmo pela retomada do diálogo e admitir que passava por situação idêntica à de Onice, abrandando dessa forma as sensações de tempo e distância que os separavam, Elizeu pontua a existência de “uma incoerência, um contra testemunho, uma falta de vergonha na cara”<sup>207</sup> por parte das irmãs responsáveis pela formação religiosa de Onice.

A inconformação perante a constatação da existência desses elementos no seminário e nas casas de formação das congregações às quais ambos pertenciam e a forma como o diálogo entre ele e Onice vai se estabelecendo acerca desse tema demonstra que partilhavam de um pressuposto, de uma pré-concepção do que seria ideal e coerente para a vida religiosa. Esse pressuposto vai sendo explicitado no decorrer das correspondências, levando-nos a perceber que para os dois a vida religiosa estava intimamente ligada às idéias de inserção e mudança social propostas pela teologia da libertação, cuja presença pode ser percebida nas frases que fazem epígrafes às cartas de Elizeu e nos adesivos que adornam o caderno de Onice, analisado na parte final deste capítulo. O ideal de vida religiosa anacoreta não os servia. Era, na verdade, a negação daquilo no qual acreditavam. Eis porque Elizeu mostra-se condoído perante as revelações de sua colega. A frase “elas querem fazer a cabeça

---

<sup>207</sup> Carta de Elizeu Bortolon para Onice Sansonowicz. Escrita em Hidrolândia, 21 de março de 1989. Acervo pessoal de Onice Sansonowicz, em posse da autora.



de vocês” é imediatamente anterior a “hoje a realidade das religiosas é de verdadeira transformação.” A sequência da carta é uma apresentação de dados positivando a experiência da vida religiosa feminina e a enumeração de possibilidades as quais Onice poderia seguir caso viesse realmente a abandonar a congregação. Todas as possibilidades por Elizeu elencadas referiam-se, de alguma forma, à noção de inserção social e de comprometimento com a igreja latino-americana oprimida. O ideal, para os dois, era a mudança.

Já na primeira carta, visivelmente engajada às idéias da teologia da libertação<sup>208</sup>, Elizeu dá indícios daquilo que assume como verdade e que, para ele, norteia o que deveria ser a vida religiosa:

A gente aproveita o momento e vai lançando as bases cristãs que nada mais é que uma revolução social. (...) Que sua vida seja marcada por esse constante confronto com os problemas e de insatisfação com o que é medíocre e fácil. (Vamos) espalhar as sementes, as idéias novas, os desafios de um modo novo de viver a vida religiosa.<sup>209</sup>

Tais posicionamentos são mantidos e intensificam-se no discorrer do epistolário. Elizeu inventa-se através das cartas. Assume posturas e delega a si papéis. Personifica, através de palavras, seus próprios ideais. Tudo aquilo que está à mostra, que está explícito é posto como coerente com o que acredita ser o verdadeiro testemunho de vida evangélica. Mesmo quando as verdades nas quais acredita vão contra as determinações da própria Igreja, é a estrutura que é apresentada por ele como incoerente e não suas ações.

Ao pensarmos as cartas a partir da chave de problematização da experiência, somos levados, conforme dito anteriormente, a pensar acerca dos termos através dos quais os indivíduos pensam sobre si mesmos. Nesse sentido, tentamos efetivamente definir as

---

<sup>208</sup> Os fundamentos da Teologia da Libertação foram discutidos no primeiro capítulo desta dissertação.

<sup>209</sup> Idem, Ibidem.

condições nas quais o ser humano problematiza o que ele é, e o mundo no qual vive. Tal objetivo nos remete às perspectivas foucaultinas a respeito da genealogia e da história, onde as diversas histórias estão suscetíveis a diferentes interpretações e, portanto, deve-se fazer com que pareçam como eventos no palco do processo histórico.<sup>210</sup> Sendo as cartas percebidas como um evento, nosso papel é, portanto interpretá-las. Interpretá-las não buscando uma verdade velada, mas admitindo que, nesse caso, interpretaremos interpretações. Interpretaremos a forma como Elizeu e Onice, estando em processo de formação religiosa, vivenciaram o momento e através de suas memórias (re) construíram o mesmo. Foucault problematiza a questão da interpretação propondo um diálogo entre Freud, Nietzsche e Marx a respeito da mesma. Apesar de divergentes em vários aspectos, Foucault constata que suas apreciações convergem para a concepção da interpretação como um ato inacabado. Para tanto, recorre à Nietzsche para afirmar que a própria linguagem pode ser compreendida como interpretações, afinal criam-se símbolos para representar a interpretação de determinados sentidos. Emerge, neste momento, a figura do intérprete uma vez que, para Nietzsche, não existem significados originais. As palavras foram criadas para representar não um significado, mas uma interpretação. O interprete acaba sendo o verídico. Sendo os símbolos como interpretações que se justificam, eles não precedem a interpretação. A interpretação na obrigação de interpretar-se será sempre a interpretação de alguém. O princípio da interpretação será sempre o intérprete.<sup>211</sup>

Aqui Elizeu, em sua relação com Onice, é nosso intérprete. Ao narrar sua experiência através das cartas, elege signos que representam e recriam suas lembranças acerca dos anos de formação. A preocupação que norteia o presente trabalho não é justificar os

---

<sup>210</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2004.

<sup>211</sup> FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Landy, 2005.

posicionamentos de Elizeu, ou tomá-los por falsos ou verdadeiros. Antes, somos seduzidos a devassar seus escritos no intuito de compreender o que possibilitou a existência dos mesmos. Como e por que em determinado momento Elizeu pode falar de si (e do momento) a partir dos pressupostos dos quais falou? Para tanto é importante destacar que Elizeu e sua experiência são únicos. A forma como fala de si e dos conflitos que vivência é íntima e subjetiva. Isso não significa, porém, que pensar a história a partir de experiências individuais é restringi-la ao indivíduo ou condená-la ao frívolo relativismo. Elizeu é único, não isolado. As experiências de formação que narra e interpreta não se deram no vácuo atemporal, mas em sociedade.

As relações entre indivíduo e sociedade há muito figuram entre as mais recorrentes preocupações das ciências humanas, em especial da sociologia, antropologia e história. No ano de 1939 Norbert Elias em um artigo chamado “A sociedade dos Indivíduos” – artigo de abertura do livro homônimo, cuja primeira edição no Brasil data de 1987 – preocupa-se em compreender a relação da pessoa singular dentro de uma pluralidade de pessoas a partir do estudo perspicaz dos diferentes sentidos atribuídos aos termos “indivíduo” e “sociedade”. Tais preocupações continuaram norteando seus trabalhos, levando-o a, em 1987, afirmar que “a relação da identidade-eu com a identidade nós do indivíduo não se estabelece de uma vez por todas, mas está sujeita a transformações muito específicas.”<sup>212</sup> Além disso, constatou também que questões referentes à relação entre o indivíduo e a sociedade permaneceriam inacessíveis caso continuasse-se a conceber a pessoa como um eu desprovido de nós. Para tanto, ressalta a importância de se pensar o indivíduo e as relações sociais como processos compreensíveis através de sua historicidade. Segundo Elias, “a individualidade que o ser humano acaba por desenvolver não depende apenas de sua constituição natural, mas de todo o processo de

---

<sup>212</sup> ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1994. p. 9.

individualização.”<sup>213</sup> Tal processo se dá, portanto, na relação estabelecida com outrem. Nas aproximações e diferenciações. Nas (in)definições identitárias em relação ao seu papel como religioso em formação, perceptíveis através das palavras de Elizeu. Palavras que, ao falar do outro, falam de si. Palavras de embate e sensibilidade, de sensibilidade embativa.

Pensar na sensibilidade não como algo individual, mas coletivo e compartilhado, foi o convite feito por Alcides F. Ramos ao explicar acerca a questão da historicização das sensibilidades.<sup>214</sup> O trabalho do historiador consistiria em buscar os registros desses sentimentos partilhados e as cartas, nesse sentido, poderiam ser encaradas como bom exemplo desses registros. Sensibilidade, segundo Ramos, é termo bastante abrangente cujo significado pode oscilar entre a paixão, o encanto e o ódio. Na década de sessenta, por exemplo, quando da realização do Concílio Vaticano II e da emergência da Teologia da Libertação, constata a existência de uma sensibilidade revolucionária, caracterizada por uma paixão política partilhada. Esta se referia a uma espécie de crítica aos valores burgueses, anunciada em diferentes narrativas, como os filmes de Glauber Rocha, canções engajadas ou músicas de protesto e a literatura.<sup>215</sup>

Ao ponderar sobre a trajetória de setores da intelectualidade brasileira reconhecida como “de esquerda”, a partir dos anos 60, Marcelo Ridenti apropria-se do conceito de romantismo revolucionário, formulado por Michael Lowy e Robert Sayre em 1995. De acordo com Lowy, o Romantismo, muito além de uma escola literária, caracteriza-se como um

---

<sup>213</sup> Idem, p. 28.

<sup>214</sup> Reflexão referente às anotações feitas da comunicação de Alcides F. Ramos na mesa redonda: **Imagens de sensibilidades: razões e sentimentos**, ocorrida em 20/09/2006, entre as atividades promovidas pelo III Simpósio Nacional de História Cultural.

<sup>215</sup> Alcides F. Ramos é professor na Universidade Federal de Uberlândia. Ao falar sobre a percepção de uma sensibilidade revolucionária na década de 60 remeteu-se aos filmes de Glauber Rocha, em especial “Terra em Transe”. Na música podemos nos referir, por exemplo, ao movimento da tropicália e, na literatura entre outros, os trabalhos de crônica jornalística, como as de Rubem Braga e a produção de Ferreira Gullar.

movimento cultural que emergiu em fins do século XVIII como forma de protesto ao advento da moderna sociedade capitalista, industrial e burguesa, “fundamentada na racionalidade burocrática, na reificação mercantil, na quantificação da vida social e no desencantamento do mundo”.<sup>216</sup> Respalado por este conceito, Ridenti corrobora a perspectiva de que o romantismo é uma visão social de mundo, uma reação contra o modo de vida na sociedade capitalista e uma crítica à modernidade. O romantismo, em última instância, valoriza o indivíduo e a comunidade na qual este indivíduo está inserido, vista como um conjunto orgânico, vocacionado para a realização de uma utopia histórica. Para Ridenti, mais uma vez, era um marxismo romântico revolucionário que dava o tom das revoluções ocorridas (no Brasil e em outros países caracterizados como de terceiro mundo) a partir da década de 60.

Mesmo assumindo minha predileção teórica ao adotar a percepção de uma sensibilidade revolucionária ao invés do conceito de romantismo revolucionário (uma vez que, assim como Marcos Napolitano, tendo a perceber a arte - manifestação mais visível desta sensibilidade - engajada relacionada aos fenômenos da modernidade e das tensões advindas da mesma e não como manifestação de um romantismo revolucionário, o qual seria “eco tardio dos valores utópicos e anticapitalistas do século XIX”<sup>217</sup>), creio importante pontuar que, modelando tal romantismo, na década de 60, Ridenti elenca elementos similares àqueles pontuados por Ramos.

*Deus e o Diabo na Terra do Sol* (1963), de Glauber Rocha, *Arena contra Zumbi* (1965), de Boal e Guarnieri, *Ganga Zumba* (1963), de Carlos Diegues e *Quarup* (1967), de Antônio Callado trazem, entre seus personagens, exemplos do ideal de homem novo, nos

---

<sup>216</sup> LOWY, Michael. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. **Estudos Avançados**. Vol. 19 n 55. São Paulo, set/dez 2005.

<sup>217</sup> NAPOLITANO, Marcos. Em busca do tempo perdido: utopia revolucionária e cultura engajada no Brasil. **Revista de Sociologia Política**. N 16. Curitiba, jun. 2001.

termos de Marx e Che Guevara, o qual encontrava suas referências no mundo rural e no interior, onde a modernidade urbana, a desumanização e o consumismo ainda não haviam atingido.<sup>218</sup> Neste sentido, Ridenti elenca entre as características dos movimentos libertários dos anos 60, elementos como:

Ascensão da ética da revolta e da revolução, busca do alargamento dos sistemas de participação política, cada vez mais desacreditados, simpatia pelas propostas alternativas do marxismo soviético, negação da sociedade de consumo, aproximação entre a arte e a política, ânsia de libertação pessoal das estruturas do sistema, mudanças comportamentais e etc.<sup>219</sup>

A eclosão da ditadura militar no Brasil em 1964 coibiu através da coerção física e psicológica movimentos e manifestações de libertação. A partir dos anos 70, concomitantemente à censura e à repressão política, evidenciou-se o ímpeto modernizador que a ditadura vinha demonstrando desde a década de 60, nas áreas de comunicação e cultura, incentivando o desenvolvimento capitalista privado e atuando diretamente por intermédio do Estado. Frente a este quadro, era inegável a crescente necessidade de uma renovação dos parâmetros da esquerda, em busca de revalorização da democracia, da individualidade, das liberdades civis, dos movimentos populares espontâneos, da cidadania, da resistência à opressão, das lutas de minorias, etc. Na esfera política foi criado o Partido dos Trabalhadores (PT), respaldado pelas Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica, inspiradas na teologia da libertação, pelo Novo Sindicalismo, liderado pelos metalúrgicos do ABC paulista e pela participação de intelectuais e remanescentes de organizações políticas marxistas-leninistas. Já nos anos 80, após a reformulação partidária brasileira, o fim da ditadura militar,

---

<sup>218</sup> RIDENTI, Marcelo. Intelectuais e Romantismo Revolucionário. *São Paulo em Perspectiva*. 15 (2), 2001.

<sup>219</sup> Idem. p. 14.

os debates sobre as experiências dos movimentos ditos de esquerda<sup>220</sup>, entre outros aspectos, ganhavam projeção as correntes que buscavam contato imediato com a realidade das vidas cotidianas.<sup>221</sup>

As estruturas da Igreja católica não ficavam a parte nestas discussões de cunho político-social. Vale referenciar a participação essencial das CEBs na articulação do PT e ainda os debates e preocupações que nortearam as Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellín e Puebla e mesmo a emergência da Teologia da Libertação. Apenas a título de ilustração vale referenciar o livro *Igreja: Carisma e Poder*, de Leonardo Boff, seminal para o desenvolvimento da teologia da libertação no Brasil. Se observarmos apenas o sumário do livro encontraremos referências às problemáticas concernentes aos debates político-sociais dos quais tratávamos a pouco. A existência de capítulos denominados: “A Igreja e a luta pela justiça e pelo direito dos pobres” (III), “A questão da violação dos direitos humanos dentro da igreja” (IV) e “características da Igreja numa sociedade de classes” (VIII) são, neste sentido, bastante significativos.

Tais preocupações fizeram-se presentes, sem exceção, nas quatro cartas escritas por Elizeu. Prolóquios como “Quem fala de liberdade sem vivê-la no cotidiano fala com um cadáver entre os dentes”, de Roberto Freire, ou “Lidar com dinamite e perigoso, São Francisco é um dinamite”, de J. Lortz são representativas do que Elizeu pensava que a vida religiosa deveria ser. Além dos prólogos, encontramos ao longo das cartas várias passagens aproximando a vivência institucional da religião à idéia de transformação, de conflito e de revolução, seja no sentido literário ou figurado:

---

<sup>220</sup> Inúmeros intelectuais, ao longo da década de 1980, buscaram compreender dilemas que circundavam a esquerda brasileira. Entre eles: Carlos Nelson Coutinho, Francisco Weffort, Maria Victoria Benevides, Marco Aurélio Garcia, Daniel Araújo Reis, Zilda Iokoi, Eder Sader.

<sup>221</sup> Cf. RIDENTI, Marcelo. op. cit. p. 16.

A gente aproveita os momentos e vai lançando as bases cristãs, que nada mais é que uma revolução social. (...) vamos confiar em quem está do nosso lado. (...) A libertação começa por nós. (Primeira Carta)

É na crise que surgem pessoas como você, Onice, que se dispõe a ser ponta de lança. (Segunda Carta)

Nunca sentimos tanto a falta de um amigo, um companheiro de luta. (...) buscando viver o testemunho evangélico na luta, no conflito, que gera partilha de vida.(...) É o jogo que se faz dentro das congregações é violento. O interesse ideológico de justificação da situação de padres e freiras que estão no poder é tremendo. (Terceira Carta)

Primeiramente eu brigava, criticava a muitos, via os defeitos dos outros, depois comecei a discutir diretamente com os causadores dos problemas. (...) Precisamos rezar muito, nos entregar nas mãos de Deus a fim de nos fazer instrumentos de transformação desse mundo. (Quarta Carta)

Além das cartas, a sensibilidade revolucionária que perpassava a experiência de nossos missivistas pode ser percebida também através um caderno de anotações pessoais. Este caderno, gentilmente cedido por Onice, traz anotações referentes aos cursos, retiros e aulas que assistia em seus anos de formação. Entre as anotações que compõe o caderno, encontramos referências a aulas que trataram do Êxodo do povo egípcio como princípio de busca por libertação, a cursos de auto-conhecimento, onde através da prática do silêncio e da oração o modelo de Madre Paulina estaria sendo seguido. O caderno traz também o registro de encontros de catequese, cursos de liturgia e encontros vocacionais. Além de apontamentos variados sobre cursos, no caderno estão registradas também as estruturas de celebrações eucarísticas, palestras sobre sindicalismo e questões relacionadas a preocupações sociais. Além disso, apresenta textos escritos por Onice, os quais foram lidos em programas da rádio FM Diocesana. A presença destas palestras sobre religião e política, sindicalismos e preocupações sociais é bastante representativa no sentido de explicitar as questões que perpassavam a formação religiosa na década de oitenta. Sabemos, através delas, que tais



questões eram debatidas no sentido de se chegar a consensos os quais diziam respeito, de acordo com as anotações do caderno, às atitudes de despojamento e inspiração no exemplo apostólico legado por Madre Paulina. Outra forma de perceber os elementos constitutivos da formação religiosa através deste caderno refere-se as mensagens visuais que o mesmo propõe.

As ilustrações que ornamentam o caderno de Onice compõem o que, certamente, pode ser lido como uma narrativa visual. As imagens, assim como qualquer texto, devem ser interpretadas. Não são, em absoluto, reproduções fiéis e imparciais de um momento, mas significam o que se quer dizer daquele momento. As gravuras, arbitrariamente selecionadas e dispostas, possibilitam-nos acesso à visão de Onice acerca do mundo social que ela compartilhava, que experienciava. Mundo este imerso em contradições, como anteriormente pontuado. Em seu processo formativo, Onice assumia as regras da congregação mesmo nos momentos em que tais regras impossibilitavam o exercício daquilo que ela acreditava ser a verdadeira prática cristã. Está “verdadeira” prática na qual acreditava está representada através de frases e gravuras que ornamentam o caderno. Ao dissertar sobre o estudo da história tomando imagens como evidências, Peter Burke alerta para o fato de que as imagens:

não são nem um reflexo da realidade social nem um sistema de signos sem relação com a realidade social, mas ocupam uma variedade de posições entre esses extremos. Elas são testemunhas de estereótipos, mas também de mudanças graduais, pelas quais os indivíduos ou os grupos vêm o mundo social, incluindo o mundo de sua imaginação.<sup>222</sup>

As imagens além de registros ou evidências materiais de um momento são também dinâmicas, atuando e reconstruindo significados para esse momento. Segundo Ulpiano Meneses, a mesma imagem pode assumir diferentes papéis, pode ressemantizar-se e produzir efeitos diversos. Isso porque elas não têm um sentido imanente. “É a interação social que

---

<sup>222</sup> BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: História e Imagem. Bauru: Edusc, 2004. p. 232.

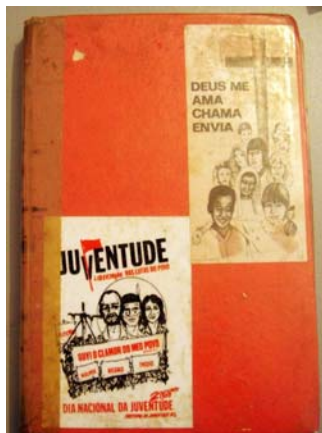
produz sentidos, mobilizando diferencialmente determinados atributos para dar existência social a sentidos e valores e fazê-los atuar.”<sup>223</sup>

Dessa forma, o caderno de Onice é uma versão de suas verdades. Tais verdades estão visivelmente imersas na/ da sensibilidade revolucionária da qual falávamos anteriormente. Ao iniciar pela capa, impossível não fazer referência ao vermelho. Ainda que tenha sido uma escolha despropositada, ao acaso ou intencional (fato que jamais saberemos), não é imprudente lembrar que tal cor acarreta uma série de representações. Vermelho comunista, vermelho petista, vermelho paixão. Ainda que sejam três predicados bastante delicados, sobre os quais poderíamos discorrer demoradamente, é inegável que durante o diálogo travado ao longo das missivas encontramos elementos de todos eles permeando os receios e inconformações. Mesmo que a opção pelo vermelho tenha sido involuntária ou absolutamente estética (descartando aqui o quão política a estética pode ser) não podemos nos permitir esquecer que se trata de uma cor-símbolo, sobre a qual serão construídas representações e identificações. Identificações essas potencializadas pelo teor dos adesivos brancos que dividem espaço com o vermelho da capa. Ao iniciar pelo canto inferior esquerdo, o primeiro adesivo que nos chama atenção faz referência às ações da Pastoral da Juventude do Rio Grande do Sul. Tal adesivo, alusivo à comemoração do dia nacional da juventude (em 2 de outubro), traz estampada uma bandeira vermelha (simbólica, conforme dito a pouco) e expressões referentes às lutas de minorias, tais como “Libertação nas lutas do povo”, “Ouvi o clamor do meu povo”(referenciando o versículo 7 do terceiro capítulo Êxodo), e palavras de ordem como “eleições”, “mulher”, “negro” e “índio”. As ilustrações acompanham as palavras, trazendo em primeiro plano as imagens de uma mulher, um índio e um homem e, em segundo,

---

<sup>223</sup> MENESES, Ulpiano T. Bezerra. Fontes Visuais, Cultura Visual, História Visual: balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**. V. 23 n. 45. São Paulo, julho de 2003.

uma multidão agitando cartazes e flâmulas, onde estão inscritas as palavras. (ver fig. 1.)



**Fig. 1. Capa**

O segundo adesivo, no canto superior direito, refere-se a preocupações similares. A máxima “Deus me ama, chama, envia” ladeia uma cruz e a representação dos mesmos grupos ressaltados na gravura anterior. Mulheres, índios, negros, jovens ou adultos, vem envolvidos pelo abraço de uma religiosa também caracterizável como afro-descendente. Tais representações vêm imediatamente ao encontro das reivindicações dos novos movimentos sindicais e populares, surgidos em fins dos anos 70. Reinaldo Fleuri aponta o Brasil como um dos países que apresenta o maior número de movimentos sociais, entre os quais os de luta pela terra e reforma agrária, pela habitação, dos negros, dos índios, das mulheres, movimentos ecológicos e cooperativos, de meninos e meninas de rua, de saúde, movimentos comunitários de bairros, de produção e consumo, e tantos outros. Afirma também que diversas conquistas sociais e políticas foram resultado desta multifacetada mobilização popular, como a anistia dos exilados políticos em 1979, a reforma dos partidos políticos, a institucionalização das organizações sindicais e populares, a reforma Constitucional de 1988, a eleição direta a

presidente da República, e aí por diante.<sup>224</sup> Onice, Elizeu e vários setores da Igreja não estavam alheios a estas preocupações. Vale lembrar aqui que os adesivos que ornamentam o caderno são institucionais, sendo que o primeiro é da Pastoral da Juventude e o segundo traz em letras quase microscópicas a inscrição “Setor vocacional – região Sul 3” referindo-se à regional da CNBB localizada no Rio Grande do Sul.

Novos indicativos da vinculação ou propensão de Onice às questões sociais fazem-se presentes também na contracapa e folha de rosto do caderno. (ver Fig. 2)



**Fig. 2. Contracapa e folha de rosto.**

Ocupando totalmente a contracapa temos a imagem de duas crianças segurando talheres e pratos de lata. Colada sobre a gravura podemos observar a frase “Queremos viver”. A folha de rosto apresenta-se igualmente militante. Duas frases manuscritas: “São tão fortes as coisas, mas eu não sou as coisas e me revolto” e “Nós não fazemos revolução, nós somos a própria revolução” dividem espaço com um pequeno recorte da imagem de Karl Marx acompanhado da máxima “a história de toda sociedade até hoje tem sido a história da luta de classe”.

Este caderno, conforme dito anteriormente, era usado por Onice em seu processo

<sup>224</sup> Cf. FLEURI, Reinaldo Matias. Educação Intercultural: Desafios Emergentes na Perspectiva dos Movimentos Sociais. In FLEURI, Reinaldo Matias. **Intercultura e movimentos sociais**. Florianópolis, 1998.

de formação religiosa. Não representa as posições de uma congregação, porém aquilo com o qual tinha contato uma pessoa em processo de formação. Ainda que em algumas casas de formação o engajamento, a inserção social e a Teologia da Libertação não fossem plenamente assumidos ou mesmo bem vistos, as discussões existiam e interessavam alguns formandos. Neste sentido Onice narra uma passagem em que, durante uma aula de Mariologia suas colegas e ela começaram a discutir questões relacionadas ao contexto político brasileiro. Conta, com tom irônico que tal discussão foi taxativamente encerrada com a afirmação de que política era coisa do PT.<sup>225</sup>

A narrativa construída a partir destas frases e imagens que ornamentam o caderno de Onice apresenta posicionamentos, crenças e desejos. Pode ser interpretada como um registro e manifestação de subjetividade. Subjetividade que, segundo Guattari, não se situa no campo individual, mas em todos os processos de produção social e material. Sendo, portanto, essencialmente social, ela é assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares.

O modo pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade.<sup>226</sup>

Sendo assim, manifestações individuais de subjetividades observáveis através do caderno e do diálogo travado ao longo das cartas, podem ser compreendidas como “resultado de um entrecruzamento de determinações coletivas de várias espécies, não só sociais, mas econômicas, tecnológicas, de mídia, etc.”<sup>227</sup> Admitindo ue as relações de produção econômica

<sup>225</sup> SANSONOWICZ, Onice. Depoimento obtido através de conversa informal e documentado através de anotações pessoais, com a autorização da informante, abril de 2004. Itajaí. Acervo da autora.

<sup>226</sup> GUATTARI, Felix; ROLNIK, Sueli. **Micropolítica**: Cartografias do Desejo. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 33.

<sup>227</sup> Idem, p. 34.

e de produção subjetiva não se contrapõe, os afrontamentos sociais são compreendidos não apenas através da ordem econômica, mas também a partir das diversas maneiras pelas quais os indivíduos e grupos entendem viver sua existência.<sup>228</sup> Os adesivos e frases têm sentido, portanto, porque fazem referência a problemas que eram significativos para as definições das estruturas que a formação religiosa deveria seguir.

Onice e Elizeu trocavam cartas. Através delas, assumem a inconformação perante a estrutura da Igreja quando percebem que esta mesma estrutura impedi-los-ia a vivência daquilo que acreditavam ser o ideal da vida institucionalmente atrelada à religião. Esta posição de afrontamento, no entanto, não era específica dos dois e transcendia os problemas referentes a uma única instituição. Esta experiência partilhada pode ser compreendida como composta e componente da sensibilidade revolucionária da qual falávamos anteriormente. Sensibilidade esta que conformava subjetividades e permitia a exposição (parcial, em alguns casos) da mesma.

Onice e Elizeu trocavam cartas. Inventavam-se através das mesmas ao mesmo tempo em que recriavam o mundo dentro do qual viviam. Ângela de Castro Gomes afirma que “(...) a correspondência tem um destinatário específico com quem se vai estabelecer relações. Ela implica uma interlocução, uma troca, um jogo interativo entre quem escreve e quem lê – sujeitos que se revezam, ocupando os mesmos papéis através do tempo.”<sup>229</sup> Tal como a relação estabelecida entre nossos protagonistas, a reciprocidade de angústias garantia a mútua confiança nas confidências acerca do mundo o qual estavam partilhando. Mundos similares no que diz respeito ao desencanto e desilusão. Um mundo que decidiram, por fim, abandonar.

---

<sup>228</sup> Cf. GUATTARI, op. cit. p. 45.

<sup>229</sup> GOMES, Ângela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Ângela de Castro (Org). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

### *Considerações finais*

*No fim tu hás de ver  
que as coisas mais leves  
são as únicas que o vento  
não conseguiu levar.  
(Mario Quintana)*

Em *Os Miseráveis*, Victor Hugo se propõe a relatar a sociedade francesa do período pós-napoleônico através de uma perspectiva social, apresentado hipocrisias, mazelas e injustiças. Uma das personagens (secundárias) da obra é a quimérica irmã Simplicia, ao encargo de quem Cosette (uma das protagonistas) é deixada. Encarnação da bondade e da devoção, Simplicia pode ser considerada a idealização da mulher dedicada à vivência institucional da religião, entre a contemplação e o cuidado de outrem. Essa idealização, no entanto, refere-se a um contexto bastante específico, e não deve ser tomada como generalizante, afinal, a vida religiosa feminina é extremamente dinâmica e passível de transformações.

Até os séculos XVII e XVIII a vida religiosa gozava de certa autonomia social, limitada apenas pela hierarquia eclesiástica, que estipulava as regras e normas para a vivência institucional da religião. O único modelo possível para a vida religiosa feminina era o modelo contemplativo ou seja, a vida enclausurada em conventos e/ ou recolhimentos, onde o objetivo girava em torno da busca pela santidade através de orações e da vida regrada, norteadas pelos princípios estabelecidos pela Igreja Romana. A vida conventual era condição para o reconhecimento da religiosa, independente dos motivos que levavam à busca por essa

vivência.<sup>230</sup> No século XIX, devido a uma série de fatores político-sociais relacionados às consequências das revoluções Francesa e Industrial, começam a surgir as primeiras congregações religiosas com projetos de atuação social. A imagem da irmã começava a sofrer alterações.

No Brasil a história das congregações religiosas femininas pode ser dividida em dois momentos bastante específicos: um primeiro, durante o período colonial, caracterizado pela existência de congregações contemplativas e um segundo, iniciado em fins do século XIX, onde emergem as congregações de caráter apostólico<sup>231</sup>.

Segundo Walter Piazza, em 1538 foi fundado na região de Laguna dos Patos, em Santa Catarina, o primeiro recolhimento para mulheres no Brasil. Este, por iniciativa de dois frades franciscanos espanhóis, tinha como objetivo a catequização dos Carijós através da clausura de algumas de suas mulheres. Ainda que a experiência tenha durado uns poucos anos, o local é até hoje conhecido como Morro dos Conventos.<sup>232</sup> A vida religiosa feminina no Brasil tem, no entanto, como data de nascimento oficial o ano de 1677, com a fundação do Convento de Santa Clara, em Salvador da Bahia.

Durante os primeiros anos do Brasil Colonial era formalmente proibido ser freira no Brasil. Tal proibição justificava-se através de razões econômicas, políticas e populacionais<sup>233</sup>. A fundação de casas religiosas exigiria grandes investimentos e a política da Metrópole em relação à economia de sua Colônia portuguesa visava prioritariamente o lucro.

---

<sup>230</sup> A busca pela vida religiosa, no período nos séculos XVII e XVIII não era apenas incitada por motivos de fé, porem poderia ser engendrada por questões como uma gravidez indesejada, viuvez precoce, castigos, defesa da honra, de patrimônio, etc.

<sup>231</sup> GROSSI, Mirian Pillar. Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. **Cadernos de Pesquisa**. Fundação Carlos Chagas, n. 73, maio de 1990.

<sup>232</sup> PIAZZA, Walter A. **A Igreja em Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. Da Casa Metropolitana, 1982.

<sup>233</sup> Tais questões são extensamente desenvolvidas nos trabalhos de ALGRANTI, Leila M. **Honradas e Devotas: mulheres na Colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. e NUNES, Maria José Rosado. **Freiras no Brasil**. In DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.



Posteriormente, a preocupação em defender fronteiras através do povoamento das terras exigia um contingente de mulheres brancas, as quais eram escassas. Os conventos representariam assim o risco de tirar da sociedade suas principais possibilidades de reprodução biológica e social. As ressalvas em relação aos conventos começaram a diminuir somente a partir do século XVII, com a criação de Casas de Recolhimento. Estas, dirigidas por religiosas e organizadas de forma similar aos conventos, distinguindo-se apenas pela não obrigatoriedade dos votos, começaram aos poucos a assumir diferentes funções sociais. Ter uma filha no claustro tornava-se um fator de prestígio social a partir do momento em que este era interdito para mestiças ou filhas de cristãos novos. Além disso, o envio de uma filha para um convento ou casa de recolhimento, ao mesmo tempo em que garantia a não fragmentação da riqueza familiar (através de dotes para casamentos), fortalecia os laços com a instituição religiosa, a qual atuava como importante instituição financeira de empréstimos<sup>234</sup>. Segundo Maria José Rosado Nunes, “os conventos estavam no centro da política demográfica portuguesa para a Colônia; eram proibidos ou incentivados segundo os interesses sociopolíticos e econômicos em jogo”<sup>235</sup>.

Apenas em fins do século XIX ocorre a instalação das primeiras congregações de vida apostólica, de engajamento social, no Brasil. Estas inserem-se em um projeto restaurador da Igreja, onde, com o fim do Padroado Régio e a proclamação da República, inicia-se um processo de “clericalização” do catolicismo brasileiro, o qual vinha sendo caracterizado principalmente, pela existência de inúmeras irmandades comandadas por leigos. A necessidade de retirar destas irmandades seu peso político e religioso deu ensejo à

---

<sup>234</sup> SOEIRO, Susan. O Convento das Ursulinas na Bahia. Revista Geográfica da Bahia. Apud GROSSI, Mirian Pillar. Op cit.

<sup>235</sup> NUNES, Maria José Rosado. Op. Cit. p 485.

incorporação das mulheres como objeto de ação da Igreja, uma vez que estas seriam suscetíveis às normas características da vida institucionalmente atrelada a religião. A incorporação de uma população feminina católica era parte fundamental do projeto reformador da igreja Católica no Brasil. Conforme Nunes, a “clericalização” do catolicismo brasileiro foi, ao mesmo tempo e necessariamente, o processo de sua “feminização” <sup>236</sup>.

Concomitantemente às clausuras, neste período começa a organizar-se uma outra forma de vida religiosa feminina, caracterizada, por sua vez, pelo trabalho apostólico. São as congregações de “vida ativa”. Vigente na Europa desde o início do século XIX, tal modelo é exportado para o Brasil como solução para a hostilidade que vinha sendo vivenciada pela Igreja em algumas partes da Europa como consequência da Revolução Francesa e a difusão de ideais laicos e liberais. A idéia de missão em terras estrangeiras impulsionou e justificou a vinda de congregações femininas para o Brasil, como as Filhas da Caridade, em 1849 e as Irmãs de São José de Chambéry, em 1858.

A vinda das congregações, no entanto, não foi de todo pacífica, gerando uma série de conflitos, afinal, oneraria orçamentos destinados à manutenção de casas, conventos e subsistência das próprias. Por outro lado, o trabalho das religiosas, em algumas regiões do Brasil, veio, a partir do início do século XX, preencher lacunas referentes à assistência social no que se refere à saúde e educação. Foi o caso das congregações nascidas em solo brasileiro, no período da imigração européia para o Brasil. É neste contexto que surgiu, em Santa Catarina, a Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição.

Independentemente da posição que (não) assumem hierarquicamente na instituição eclesiástica vêm, desde fins do século XIX, atuando em diferentes áreas, especialmente em

---

<sup>236</sup> Idem, ibidem. P 491.

educação, assistência social e saúde. Estas atividades figuram na própria fundamentação da vida religiosa, presente nas Constituições da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: “Dentro desse espírito, as Irmãzinhas exercem sua ação apostólica e missionária no trabalho, dedicando-se à Pastoral e Promoção Social junto às paróquias, no campo educacional, Hospitalar e Assistencial.”<sup>237</sup> Estas mesmas constituições, atualizadas em 1978 segundo as prerrogativas do Concílio Vaticano II, regem e justificam a dedicação à Vida Apostólica.

A vida apostólica, a qual caracteriza o trabalho das Irmãzinhas da Imaculada Conceição é regida pelos mesmos documentos que norteiam a formação, ou seja, as Constituições e o Diretório. Nestes encontramos detalhadamente também as proposições para a experiência do apostolado e para as pastorais que o compõe, configurando dessa forma a atuação social das irmãs, característica da formação permanente. As irmãs, através de uma série de práticas ascéticas, são moldadas para o trabalho apostólico. São formadas continuamente, desde os primeiros anos em que passam pelas etapas de formação e, mesmo após a profissão dos votos, através de um programa de Formação Permanente, previsto pelo Diretório, através de cursos, encontros, leituras dirigidas e retiros. “A preparação espiritual, psicológica e prática se faz durante toda a existência”<sup>238</sup>. O trabalho apostólico é elencado, na Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, como um dos itens determinantes deste processo de formação permanente. Processo este deveras conflituoso, conforme descrito ao longo desta dissertação.

---

<sup>237</sup> Constituições da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. Atualizadas em 1978 e aprovadas em 1982. p. 10.

<sup>238</sup> Idem. p 84.

As cartas de Elizeu endereçadas a Onice demonstram claramente o quão contraditórios poderiam ser os sentimentos de se estar passando por um processo de formação religiosa. Onice, ao longo dos anos em que passou na congregação, teve acesso, através de livros, folhetos, cursos e retiros, as verdades que deveriam nortear sua vida religiosa. Através de fases como o aspirantado e o postulante, conheceu as normas que deveriam constituir-na como religiosa e dar sentido a sua vivência apostólica futura. Estas normas e regras a serem assumidas e incorporadas ao longo dos anos, no entanto, não eram as únicas vozes as quais Onice e qualquer outra formanda da congregação teriam acesso. Todos os conflitos e transformações engendradas a partir do Vaticano II e de suas interpretações e adaptações ao contexto latino-americano também estavam ao alcance das moças através de adesivos, discussões, e/ ou cartas de cunho pessoal. A experiência de formação religiosa era, portanto, perpassada por elementos díspares, os quais geravam medos e inquietações, conforme percebemos através das cartas.

Conflitos vários ainda hoje perpassam aquelas que decidem ingressar em uma congregação religiosa feminina, neste caso específico, na Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição. Segundo a Irmã Maria Cristofolini, a congregação passa atualmente por alguns problemas, afinal o número de mulheres que tem ingressado é inferior ao número de irmãs idosas. Os sentidos da vida consagrada vem sendo questionados e a realização do Concílio Vaticano II, as reuniões de Medellín e Puebla e, ainda, a emergência da Teologia da Libertação contribuíram de veras neste processo.

Ainda que seja palco de diversos impasses, sejam eles políticos ou identitários, a Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição ganhou certa notoriedade nos últimos anos, especialmente após a canonização de Madre Paulina, em 2002. Em Nova Trento, cidade

donde emergiu a Congregação, as transformações incitadas pelo processo de canonização podem ser observadas a olhos nus. A cidade é, atualmente, considerada a capital catarinense do turismo religioso e, para comportar o número de turistas (que cresceu consideravelmente após a canonização), precisou ser reestruturada. Vale pontuar também a construção da Basílica de Santa Paulina onde, apenas na nave principal, cabem 3.000 pessoas. A exploração do turismo religioso é um interessante mote de pesquisa, uma vez que, aparentemente, contradiz a idéia da pobreza e simplicidade, valores estes sempre ressaltados como umas das principais virtudes de Santa Paulina e que, portanto, deveriam ser tomados como exemplo.

Os modelos atuais de vida religiosa são, aliás, constantemente discutidos dentro da própria congregação. Cursos, encontros e retiros são realizados com o objetivo de se pensar sobre as implicações da consagração hodiernamente. Buscam-se sentidos que estejam de acordo com as necessidades da contemporaneidade e é exatamente sobre a constituição de sentidos através da formatação de corpos e mentes durante o processo de formação religiosa dentro deste conflituoso contexto que procurei discorrer no presente trabalho.

Pensar acerca do fazer histórico é algo que realmente me angustia. Quem define o que é ou não contundente? Como delimitar objetos, onde encontrar fontes? Como atuar de modo a não enclausurar aquilo que produzimos em empoeiradas estantes de bibliotecas acadêmicas? Conforta-me, porém, a certeza de que tais preocupações não são apenas minhas e tal certeza advém da indiscutível emergência de novos objetos e abordagens para estudos historiográficos.

Uma nova forma de historiar: é a isto que diversos intelectuais se propõe, tendo por objetivo lançar novos olhares sobre o que antes era velado, mascarado, naturalizado. Tal perspectiva engendrou novas categorias de análises e novas possibilidades metodológicas em

relação às temáticas e temporalidades, algumas das quais tornaram possível o trabalho agora apresentado.

Pontuar a formação permanente nestas considerações finais do presente é uma tentativa de demonstrar que o trabalho, certamente, não se encerra em um ponto final. Do contrário, esta é uma dissertação reticente, cujo final do texto sugere a continuidade da reflexão. Neruda diz que escrever é tarefa fácil, afinal inicia-se com letra maiúscula, termina-se com ponto final e no meio vão apenas idéias. Pois bem, as idéias estão postas. Não encerram o tema, sendo apenas uma forma, bastante pessoal, de se pensar o mesmo. Temendo estender-me por inúmeras páginas acerca das fraquezas e possibilidades deste texto seguirei a sugestão do poeta. Eis meu ponto final.

## *Fontes*

### **1. Arquivos, bibliotecas e comunidades da CIIC visitadas:**

- Centro de Documentação e Memória da Fundação Genésio Miranda Lins – Itajaí, SC.
- Arquivo da Conferencia de Religiosos do Brasil – Florianópolis, SC.
- Biblioteca do Instituto Teológico de Santa Catarina – Florianópolis.
- Arquivo da Cúria Metropolitana – Florianópolis, SC.
- Casa Provincial Nossa Senhora de Lourdes – Itajaí, SC.
- Comunidade do Educandário Imaculada Conceição – Florianópolis, SC.
- Colégio São José – Itajaí, SC.
- Comunidade Nova Lourdes – Nova Trento, SC.
- Sede Geral da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição – São Paulo, SP
- Arquivo Virtual do Vaiticano – [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

### **2. Documentos Pontifícios e Documentos Diversos:**

- Compêndio do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações. KOPPLENBURG, Frei Boaventura (introd. E índice analítico); VIER, Frei Frederico (Coord. Geral). Petrópolis-RJ: Vozes, 1987.
  - Constituição Dogmática Lumen Gentium
  - Constituição Pastoral Gaudium et Spes
  - Decreto Presbyterorum Ordinis
  - Decreto Perfectae Caritatis
  - Decreto Apostolicam Actuositatem
  - Decreto Gravissimum Educationis
  - Decreto Optatum Totius

- Papa João XXIII. **Encíclica Mater et Magistra**. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va)
- Papa Paulo VI. **Encíclica Pacem in Terris**. 1963. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va)
- Papa Paulo VI. **Encíclica Populorum Progressio**, 1967. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va)
- João Paulo II. **Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotalis**, 1994. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va)
- Código de Direito Canônico. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va)
- Puebla. **A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina**. Texto Oficial da CNBB. Petrópolis: Vozes, 1979.
- Conclusões de Medellín. **A pobreza na Igreja**. N.16 (51).
- Relatório de Atividades. Conferência dos Religiosos do Brasil. 1980 – 1983.
- Relatório de Atividades. Conferência dos Religiosos do Brasil. 1983 – 1986.
- Relatório do Encontro Regional de Formadores. 28 – 31/07/1988. Morro das Pedras. Florianópolis.
- Fundo de Correspondências Congregacionais de SC até 1995. CRB.
- Fundo do Grupo de Reflexão sobre Formação (GRF). CRB.
- Manual de Formação. BROCARD, Pedro. **A vida religiosa em perspectiva de formação permanente**. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1983.
- Formação para a vida religiosa renovada no Brasil. Publicações da CRB. 1969.
- RATZINGER, Joseph Cardeal. **Instruções sobre alguns aspectos da teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.
- Constituições das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. 1976.
- Diretórios das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1976.
- Congregação para a Causa dos Santos. **Madre Paulina**: Posotio sobre a vida e as virtudes. Biografia Documentada. Roma, 1986.
- Acervo pessoal de Onice Sansonowiz contendo cartas, livretos, apostilas e cadernos referentes aos anos de formação religiosa.



### **3. Periódicos**

- Revista Encontros Teológicos. Florianópolis: ITESC (1986 – 1990)
- Jornal do Povo. Itajaí. (1960-1970)

### **4. Entrevistas**

- HOFFMAN, José Lino (1913) Depoimento. Fevereiro de 2001. Nova Trento. Entrevistador: Anderson Sartori. Acervo da autora.
- SANSONOWICZ, Onice. Depoimento obtido através de conversa informal e documentado através de anotações pessoais, com a autorização da informante, abril de 2004. Itajaí. Acervo da Autora.
- BOLZAN, Leodi (irmã).(38 anos). Depoimento, setembro de 2004. Itajaí. Entrevistadora: Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.
- SANSONOWICZ, Onice. (35 anos) Depoimento. 26 de março de 2006. Florianópolis. Entrevistadora: Caroline Jaques Cubas. Acervo da Autora.
- SILVA, Ir. Eni da. (1958) Depoimento. Setembro de 2005. Itajaí. Entrevistadoras: Caroline Jaques Cubas e Onice Sansonowicz. Acervo da Autora.
- CRISTOFOLINI. Ir. Maria. (78 anos). Depoimento. Fevereiro de 2006. Entrevistadora: Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

*Referências Bibliográficas:*

ALGRANTI, Leila M. **Honradas e Devotas**: mulheres na Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. São Paulo: Atena Editora, 1962.

ANSART, Pierre. História e Memória dos Ressentimentos. IN BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. **Memória e (Res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja católica e seu papel político no Brasil. **Estudos Avançados**. 18 (52). São Paulo: USP, 2004.

AZZI, Riolando. Ordens e Congregações na formação social brasileira. **História Viva**. A Igreja Católica no Brasil: Fé e transformações. Edição especial temática n. 2. Segundo semestre de 2005.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. **A Coloninha**. São Paulo: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1979.

BENEDETTI, Luiz Roberto. **Templo, praça, coração**: a articulação do campo religioso católico. São Paulo: Humanitas/FFLCH/ USP, 2000.

BENJAMIN, Walter. **Magia, técnica, arte e política**: Ensaios sobre literatura e história da cultura. V.1 tradução Sérgio Paulo Rouanet 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BEOZZO, José Oscar. **Padres Conciliares no Vaticano II**: participação e prosopografia (1959-1965). Tese (doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: USP, 2001.

BEOZZO, José O. Igreja e Política. **História Viva**. A Igreja Católica no Brasil: Fé e transformações. Edição especial temática n. 2. Segundo semestre de 2005.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. Petrópolis: vozes, 1982.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: Edusp, 1998.

BURKE, Peter. **Testemunha Ocular**: História e Imagem. Bauru: Edusc, 2004.

CADORIN, Jonas. **Nova Trento outra vez**. Nova Trento: Prefeitura municipal, 1992.

CARMELITA, Ir. Maria. O novo lugar social da vida religiosa no Brasil e a formação permanente. In BOFF, Clodovis (et alli). **Formação para a vida religiosa hoje**. Rio de Janeiro: Publicações da CRB, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis**: Historiador. Companhia das Letras: São Paulo, 2003.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. EDUSP: São Paulo. Vol 5, n 11, jan abr.1991.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER, Roger. O mundo econômico ao contrário. In ENCREVÉ, Pierre; LAGRAVE, Rose-Marie. **Trabalhar com Bourdieu**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

COMBLIN, José. As sete palavras chaves do Concílio Vaticano II. In LORSCHIEDER, Aloísio (et al.) **Vaticano II 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005.

CUNHA, Maria Teresa Santos. “Por hoje é só...”. Cartas entre amigas. In: BASTOS, Maria Helena C. et all (Orgs.). **Destinos das Letras**. História, educação e escrita epistolar. Passo Fundo: UPF, 2002.

CUNHA, Maria Teresa Santos ; LEAL, Elisabeth Juchem Machado. **A Educação da Mulher**: uma visão do cotidiano de um colégio feminino. Relatório de Pesquisa. Departamento de Estudos Especializados em Educação. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. UFSC, 1991.

DALLABRIDA, Norberto. Catolicismo de imigração e conflitos ítalo-germânicos. In FERREIRA, Cristina e FROTSCHER, Méri (org.). **Visões do Vale**: perspectivas historiográficas recentes. Blumenau: Nova letra, 2000.

DAUPHIN, Cecile. Por une historie de la correspondance familiale. *Romantisme*, n.90, 1995. Apud CUNHA, Maria Teresa Santos. “Por hoje é só...”. Cartas entre amigas. In: BASTOS, Maria Helena C. et all (Orgs.). **Destinos das Letras**. História, educação e escrita epistolar. Passo Fundo: UPF, 2002.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Hermenêutica do Cotidiano na historiografia contemporânea. In: **Projeto História**, v.17 (trabalhos da memória). São Paulo: PUC, nov. 1998.

DIDEROT, Denis. **A Religiosa**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

DREYFUS, Hebert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. 1995.

DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores**. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

ECO, Umberto. **O nome da rosa**. Rio de Janeiro: Record, 1986.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1994.

FAVERI, Marlene de. A cultura política através das práticas da escrita de correspondências em Santa Catarina, nos anos de 1937 a 1945. Pesquisa realizada com a participação das bolsistas Daisy Fernanda Alves Fernandes e Julia Scherer, **Curso de História**, UDESC/FAED – Programa PIBIC, 2004.

FÁVERI, Marlene de. **Memórias de uma (outra) guerra**: cotidiano e medo durante a Segunda Guerra em Santa Catarina. Itajaí: Editora da Univali; Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

FILHO, Sylvio Fausto Gil. **Igreja Católica Romana**: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. Programa de Pós-graduação em História (doutorado). Curitiba: UFPR, 2002.

FLEURI, Reinaldo Matias. Educação Intercultural: Desafios Emergentes na Perspectiva dos Movimentos Sociais. In FLEURI, Reinaldo Matias. **Intercultura e movimentos sociais**. Florianópolis, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In DREYFUS, Hebert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. 1995.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Landy, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: história das violências nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1998.

FREITAS, Marcos Cezar de. Por quem os sinos doam: as cartas pastorais e a contribuição da história da educação à história das mentalidades. In: BASTOS, Maria Helena C. et al (Orgs.). **Destinos das Letras**: História, educação e escrita epistolar. Passo Fundo: UPF, 2002.

GASCHO, Maria de Lurdes. **Catequistas Franciscanas**: uma antecipação do aggiornamento em Santa Catarina (1915-1965). Dissertação.(mestrado em História). Florianópolis: UFSC, 1998.

GOMES, Ângela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Ângela de Castro (Org). **Escrita de si, escrita da História**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

GROSSI, Mirian Pillar. Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. **Cadernos de Pesquisa**. Fundação Carlos Chagas, n. 73, maio de 1990.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Sueli. **Micropolítica**: Cartografias do Desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUIMARÃES, Bernardo. **O Seminarista**. São Paulo: Ática.1976.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

HERVIER-LEGIER apud MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

HUGO, Victor. **Os Miseráveis**. São Paulo: Edameris, 1967.

LAVEN, Mary. **Virgens de Veneza**: vida enclausurada e quebra de votos no convento renascentista. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

LOPES, M. J.; MEYER, D. E.; WALDOW, V. R. **Gênero e Saúde**. Porto Alegre, Artes Médicas, 1996.

LORSCHIEDER, Aloísio. Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. In BEOZZO, José (et alli) **Vaticano II**: 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2005.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOURO, Guacira Lopes (org). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. Corpos que escapam. In **Labrys**: revista virtual de estudos feministas. n 4. Publicação Virtual.

LOWY, Michael. **Guerra dos Deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MANOEL, Ivan A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. **Estudos de história**: dossiê Religiões, religiosidades. Vol. 7 n.1. Franca: Unesp, 2000.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996.

MARIÁTEGUI, J.C. Gandhi. La escena contemporânea. Amauta: Lima, 1964. Apud. LOWY, Michael. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. **Estudos Avançados**. Vol. 19, n 55. São Paulo set/dez 2005.

MARQUES, Ana Maria. **Nova Trento in Canto de fé**. Itajaí: Editora da Univali, 2000.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra. Fontes Visuais, Cultura Visual, História Visual: balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**. V. 23 n. 45. São Paulo, julho de 2003.

MICELI, Sergio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MIGNOT, Ana Chrystina Venâncio. Artesãos da palavra: cartas a um prisioneiro político tecem redes de idéias e afetos. In: BASTOS, Maria Helena C. et all (Orgs.). **Destinos das Letras**: História, educação e escrita epistolar. Passo Fundo: UPF, 2002.

MIRANDA, Júlia. **Horizontes de Bruma**: os limites questionados do religioso e do político. São Paulo: Maltese, 1995.

NAPOLITANO, Marcos. Em busca do tempo perdido: utopia revolucionária e cultura engajada no Brasil. **Revista de Sociologia Política**. N 16. Curitiba, jun. 2001.

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

NUNES, Maria J.R. Prática político religiosa das congregações femininas no Brasil – uma abordagem histórico-social. In AZZI, Riolando; BEOZZO, José Oscar. (org.) **Os Religiosos no Brasil**: enfoques históricos. São Paulo: Paulinas, 1986.

PENA, Martins. **O Noviço**. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1975.

PEREIRA, Willian (org) **Análise institucional da vida religiosa consagrada**. CRB, Belo Horizonte, 2005.

PESSOA, Fernando. **O Livro do Desassossego**. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

PETITAT, André. Os colégios ou a produção/ reprodução de uma cultura geral distintiva. In: \_\_\_\_\_. **Produção da escola/ produção da sociedade: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no Ocidente**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994

PIAZZA, Walter A. **A Igreja em Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. Da Casa Metropolitana, 1982.

POMPÉIA, Raul. **O Ateneu**. São Paulo: Abril cultural, 1981.



POULAT, E. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da história. **Concillium**, n. 57, 1971/7.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1999.

RIDENTI, Marcelo. Intelectuais e Romantismo Revolucionário. **São Paulo em Perspectiva**. 15 (2), 2001.

ROLLET, Henri. **Os Leigos Após o Concílio**. Rio de Janeiro: AGIR, 1967

SAUCERROTE, A. As sucessivas autocompreensões da Igreja vistas por um marxista. **Concillium**, n. 57, 1971/7.

SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na Sombra**: bispos, militares justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SERPA, Élio Cantalício. **Igreja e Poder em Santa Catarina**. Florianópolis, Editora da UFSC, 1997.

SCOTT, Joan. Experiência. In SILVA, Alcione Leite da. (et all). **Falas de Gênero**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1999.

SHAKESPEARE, Willian. **Comédias e sonetos**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

SILVA, Tomaz Tadeu. (Org). **Alienígenas na sala de aula**: uma introdução aos estudos culturais em educação. Vozes, 1995.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo horizonte: Autêntica, 1999.

SOARES, Rosângela de F. R. **Vocações para as mulheres**: o cotidiano de uma escola religiosa de formação de professoras (es). Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 1991.

SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. Cristianismo e Corporeidade. **Corporeidade e Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2005.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Ney de. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In LOPES, Paulo Sergio, GONÇALVES, Vera I. B. (orgs). **Concílio Vaticano II**: análises e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

SOUZA, Rogério Luiz de. **A Reforma Social Católica e o Novo Limiar Capitalista**. Curitiba, PR: Universidade Federal do Paraná (UFPR), 2001, Tese. (Doutorado em História)

SOUZA, Rogério Luiz de. Escolas Paroquiais. In DALLABRIDA, Norberto (org.) **Mosaico de Escolas**: Modos de educação em Santa Catarina na Primeira República. Florianópolis: Cidade Futura, 2003.

TOMELIN, Victor. **Pedagogia do Silêncio**: o tamanho do medo. Campinas/ Blumenau: Papiros/ Furb, 1986.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. Mártires do Reino: o conceito de santidade na teologia da libertação in Anais do II **Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Culturas**. Dourados: UFMS/ UFGD, 2006.

VARELA, Julia, ALVAREZ-URIA, Fernando. A maquinaria escolar. **Teoria & Educação**. Porto Alegre, n.6, p.68-95, 1992.

VAUCHEZ, André. Santidade in **Enciclopédia Einaudi**. Vol.12. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

VERÍSSIMO, Érico. **Incidente em Antares**. São Paulo: Globo, 1997.

